



مؤرخة بنت الطيحي

البحر السامع على جمع الجوامع

دار الكتب

مسجد السلطان قايتباي الرابع

هو الملك الأشرف أبو النصر قايتباي، من المماليك البرجية، كان فارساً شجاعاً، ظل يتقلب في المناصب بعدما أعتقه الملك الظاهر جقمق إلى أن ولي ملك مصر سنة 872، وظل في الملك إلى أن توفي سنة 901.

شهدت مدة حكمه ازدهاراً معمارياً عظيماً لكثرة ما شيده من العمران في مختلف المجالات، فبينما هو قد أنشأ قلعة الشهيرة بالإسكندرية والأخرى برشيد، نراه يهتم أيضاً بالمنشآت المدنية، فعلى مساحة 1088 متراً أقام مجموعته العريقة التي تضم مسجداً جامعاً ومدرسة وسبيلاً يعلوه كتاب، وخانقاه لأهل الصفة، ومرجع يوجر، وحوض للدواب ومقبرة، إضافة لمسجده الكائن بمنطقة الروضة، وله أيضاً بيت القاضي (مقعد مامي) بحي النحاسيين، وله منارة مرشقة بالجانب الغربي من جامع الأنزهر، هذا إلى جانب إسهاماته الخيرية خارج القطر المصري والتي من أهمها المدرسة الأشرفية وسبيل قايتباي الكائنين بالحرم القدسي.

يقع مسجد قايتباي في ميدان صلاح الدين بحي القلعة، وهو مبني على الطراز الإيواني الفريد، ومحلى بتقوش نباتية من الأكراميسك الملون باللونين الأنزهرق والذهبي، كما تكتسب أرضيته قطع الرخام المرعبة والمستطيلة والشمسة بألوانها المبهرة. يوجد في جهة القبلة منبر أثري مطعم بالعاج والصدف، ومن خلفه المحراب المغطى بالرخام الدقيق، أما الشبايك فهي محلاة بالمصبغات البرونزية يعلوها شمسيات معقودة من الزجاج الملون كما هو ظاهر في صورة الغلاف، وفيها يظهر أيضاً الرنك (شارة سياسية أو عسكرية) الخاص بالسلطان قايتباي.

وفي قاعة القبة يوجد أربعة أبواب يطلق عليها أسماء أصحاب المذاهب الأربعة، كما توجد أيضاً القبة الضربية التي تضم مرفات السلطان وأفراد أسرته.

وللمسجد منارة تتكون من أربعة طوابق تعد من أمشق المنارات المملوكية لما لها من تناسق عجيب، فجاء المسجد بحق تحفة معمارية فريدة، مما حدا بالحكومات أن توليه مزيداً اهتمام، فاتخذته شعاراً لصك عملتها، لا يزال سامراً حتى الآن.

وفي عام 1992 مر تصدع جزء من المسجد مما استدعى غلقه لحين ترميمه، عجل الله بذلك إنه سميع مجيب.

البَدْرِ السَّاطِعُ عَلَى جَمْعِ الْجَوَامِعِ

تأليف
بقية أفاضل المتأخرين وأستاذ المحققين
المستكلم الأصولي الشيخ

محمد مجتهد المطيعي

مفتي الديار المصرية
المتوفى ١٣٥٤ هـ

{ تنبيه }

قد وضعتنا تصنيف الماسع للامام الزركشي في صدر الصحيفة و بعده البدر الساطع
مفصولا بينهما بجدول

الكنبه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين حمداً يليق بجلاله * والصلاة والتسليم الاتمان الاكملان على سيدنا محمد وآله
﴿ أما بعد ﴾ فلما كان كتاب جمع الجوامع * في أصول الفقه لقاضي القضاة أبي نصر عبد الوهاب
ابن الشيخ الامام أبي الحسن السبكي برد الله مضجعه من الكتب التي دقت مسالكها * ورقت
مداركها * لما اشتمل عليه من النقول الغريبة * والمسائل العجيبة * والحدود المنيعة * والموضوعات
البديعة * مع كثرة العلم * ووجازة النظم * قد علا بحره الزاخر * وأصبح اللاحق يقول كم ترك
الاول للآخر * قد اضطر الناس الى حل معاقده * وبيان مقاصده * والوقوف على كنوزه *
ومعرفة رموزه * وليس عليه ما نمي بهذه المسالك * بيد أن مؤلفه أجاب عن مواضع قليلة من
ذلك * فاستخرت الله تعالى في تعليق نافع عليه يفتح مقفله * ويوضح مشكله * ويظهر غرائبه *
ويشهر عجائبه * مرتفعاً عن الاقلال اخل * منحطاً عن الاطناب الممل * والله أسأل أن يجعله
خالصاً لوجهه الكريم * مقرباً للفوز بجنات النعيم *

﴿ وسميته تشنيف المسامع * بجمع الجوامع ﴾ (نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها)
الحمد الثناء بالوصف الجميل على جهة التعظيم * هذا أحسن حدوده فالثناء جنس وبالجميل فصل
يخرج اطلاقه على غيره ومنه ﴿ فأننوا عليها شراً ﴾ والفصل الثاني يخرج التهكم نحو ﴿ ذق انك أنت
العزيز الكريم ﴾ وافتتح المصنف بالجملة الفعلية دون الاسمية لدلالة الفعلية على التجدد والحدوث
بمخلاف الاسمية قائماً مسلوكة الدلالة على الحدوث وضماً *

ولما كان هذا الكتاب من النعم المتجددة ناسب أن يؤتى بما يدل على التجدد * وانفصل
المؤلف بهذا عن سؤال عدم تاسيه بالقرآن في الافتتاح بالجملة الاسمية فانه قديم لم يحدث ولم يتجدد
فالاسمية به أنسب * قال وهذا معنى لطيف استنبطته وبه يعتضد من افتتح كتابه بالجملة الفعلية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين * وآله وصحبه
أجمعين * صلاة وسلاماً دائماً بدوام السموات والارضين *

كالغزالي والرافعي ﴿ قلت ﴾ وحينئذ فكان حقه التعبير بالصيغة المتعينة للأفراد وهي أحمدك لا نحمدك لأن النون لا تصلح هنا للجماعة فإن تصنيف الكتاب خاص به وهي إنما تكون للمتكم وحده إذا كان معظما نفسه وهو غير لائق هنا وقد باتزم الأول ويدعى شمول النعمة بذلك له ولغيره بالانتفاع أو يكون الجمع باعتبار التجريد البياني لكن يمنع من هذا قوله فيما بعد ونضرع اليك في منع الموانع عن اكمال جمع الجوامع * فإن هذا خاص به وقد حكى الحريري في شرح الملحة خلافا في علة نون الجمع في كلام الله تعالى قليل للعظمة وليس لمخلوق أن يتنازع فيها فعلى هذا يكره استعمال الملوك لها في قولهم نحن نفعل * وقيل في علتها لما كانت تصاريف أقضيته تعالى تجرى على أيدي خلقه نزلت أفعالهم منزلة فعله فذلك ورد الكلام موارد الجمع فعلى هذا القول يجوز أن يستعمل النون كل من لا يباشر العمل بنفسه * فأما قول العالم نحن نشرح ونحن نبين ففسوح له لأنه يخبر بنون الجمع عن نفسه وأهل مقالته انتهى وذكر ابن السيد في الاقتضاب نحوه وزاد فيه وجها آخر وهو أن الرجل الجليل انقدر ينوب وحده مناب جماعة وينزل منزلة عدد كثير في فضله وعلمه * ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لا بى سفيان كل الصيد في جوف الفرا * والزمخشري استنتج المفصل بالجملة الفعلية والكشاف بالاسمية لأن النعمة التي ذكرها في المفصل خاصة به وفي الكشاف عامة وفي التعبير بالمضارع فائدة أخرى فإن التجدد في الماضي معناه الحصول وفي المضارع معناه الاستمرار يعني أن من شأنه أن يتكرر ويقع مرة بعد أخرى كما قاله الزمخشري عند قوله تعالى ﴿ الله يستهزى بهم ﴾ وأما اللهم فلا خلاف كما قاله ابن السيد أن المراد به يا الله وأن الميم زائدة ليست بأصل في الكلمة ثم اختلفوا بعد ذلك في هذه الميم على ثلاثة مذاهب فذهب سيويه والبصريون إلى أنهم زادوا الميم في آخره عوضاً عن حرف النداء ولهذا لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة محذوفة والتقدير يا الله أئنا بخير أى اقصدنا ثم حذف للاختصار ولكثرة الاستعمال * ورد بعدم اطراد هذا التقدير في أكثر المواضع قال تعالى ﴿ واذا قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم ﴾ ولو كانت الميم عوضاً أئنا لما احتاج الشرط إلى جواب لأن الفعل يكون الجواب وهو أئنا ﴿ والثالث ﴾ أن الميم زائدة للتعظيم والتفخيم لدلالتها على معنى الجمع كما زيدت في زرقم لشدة الزرقه وابنم في الابن * قال ابن السيد وهذا غير خارج عن مذهب سيويه لأنه لا يمنع أن تكون للتعظيم وإن تكون عوضاً عن حرف النداء كما أن ائنا في قولنا تالله بدل من الباء وفيها زيادة معنى التعجب قال وهذا القول أحسن الأقوال * وذكر ابن ظفر ﴿ أما بعد ﴾ فهذا شرح على جمع الجوامع جمعت فيه ما وقتت عليه مما كتبه عليه الكاتبون.

في أول شرح المقامات ان الله للذات والميم للصفات فجمع بينهما ايذاناً لسؤال بجميع أسمائه وصفاته وقواه بعضهم واحتج بقول الحسن البصري اللهم جمع الداء وقول النضر بن شميل من قال اللهم فقد دعا الله بجميع أسمائه وكأنه قال يا الله الذي له الاسماء الحسنى * ولهذا قيل انه اسم الله الاعظم * وبذلك يظهر أيضاً حسن ابتداء المصنف بها وقوله تعالى نعم انتكبر فيها للتعظيم بدليل الوصف وعلى اما للتعليل على رأى الكوفيين أو على بابها للاستعلاء لما فيه من الإشارة الى تفخيم الحمد لكن الاستعلاء على النعمة غير مناسب وكان الاحسن تجنبها هنا فانها انما تستعمل في جانب النعمة وتترك في جانب النعمة واستعمالات القرآن والسنة على ذلك * وفي الحديث كان اذا رأى ما يكره قال الحمد لله على كل حال * واذا رأى ما يعجبه قال الحمد لله الذي بنعمته تم الصالحات * وأما قوله تعالى وتكبروا الله على ما هذاكم * فلما في ذلك الحل من استعلاء التكبير برفع الصوت (والنعم) جمع نعمة وهي اليد والصنيعة والمنة وما أنعم به عليك قاله الجوهري * والمراد هنا الجميع (ويؤذن) بمعنى يعلم يقال آذنتك بالشئ * أعلمتكه وفسره الراغب بالغلم الذي يتوصل اليه بالسماح لا مطلق العلم (والازدياد) أبلغ من الزيادة كما ان الاكتساب أبلغ من الكسب وهو أخذ الشئ بعد الشئ والدال بدل عن التاء وأصله ازتياد ابدل من التاء دالا لتوافق الزاي الدال في الجهر لينشا كل اللفظ وهو ماخوذ من قوله تعالى لئن شكرتم لأزيدنكم *

(ونصلى على نبيك محمد هادي الأمة لرشادها) الصيغة صيغة خبر والمقصود الطلب ليكون امثالاً لقوله تعالى صلوا عليه * وهو من عطف الانشاء على الانشاء اذ لو قدر خبراً نزم عطف الخبر على الانشاء وهو ممتنع عند البيانين ولو قدر هنا ارادتهما لم يبعد وفسر الصلاة من الله عز وجل بالرحمة ومن الآدمي بالدعاء وردالاً ول بان الرحمة فعلها متعدد والصلاة فعلها قاصر ولا يحسن تفسير القاصر بالمتعدى وبأنه يلزم جواز رحمة الله عليه والتكرار في قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة * ولهذا فسرهما بعضهم من الله بالمغفرة لاجل ذكر الرحمة بعدها وردالاً وبأنه يلزم جواز دعا عليه وأجيب بانها ضمنت معنى العطف والتحنن عدبت بعلى * والاحسن ما قاله الغزالي وغيره ان الصلاة موضوعة للتدبير المشترك وهو الاعتناء بالمصلى عليه و (النبي) اختلف في لفظه ومعناه أما لفظه فاختلف في أنه مهموز أم لا ف قيل ليس بمهموز من النبوة وهو ما ارتفع من الارض سمى نبياً لارتفاعه وشرفه ولهذا ذكره الجوهري في باب المعتل واحتج عليه الا خفش بقوله تعالى ويتناون الانبياء * قال فهذا جمع غير المهموز كصفي وأصفياء ولو كان مهموزاً لقل نبأ ككريم وكرماء وقيل مهموز من النبأ بمعنى الخير واحتجوا بقراءة نافع انبياء والانبياء والنبوة في جميع القرآن بالهمز الا في موضعين * ان وهبت نفسها للنبي ولا وغير ذلك مما كتبه غيرهم أو فتح الله به على عبده معرضاً عما يكون من ذلك متعللاً بالمباحث

تدخلو بيوت النبي ﷺ وفي مستدرك الحاكم ان اعرابيا قال ﷺ يا نبي الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تغير اسمي ﷺ قال الجوهرى نهى عن ذلك لانه يقال نبات من ارض الى ارض اذا خرجت منها الى اخرى * وهذا المعنى أراد الاعرابي بقوله يا نبي الله أى يا من خرج من مكة الى المدينة وقال الزمخشري هو من النبوة بمعنى الرفعة فهو أبلغ من الهمز لانه ليس كل منبى رفيع الحل ولهذا نهى عن الهمز وقال ابن خروف في شرح الكتاب انما نهى من حققه من أهل التحقيق وهم قليل وجماعة العرب من أهل التخفيف * والتخفيف على البدل والقراءة بالتحقيق ضعيفة لم يقرأ بها في السبع غير المدني انتهى * وكذا قال ابن درستويه كل ما لزم من البدل فانه لا يجوز رده الى الاصل الا في ضرورة فلذلك أنكر النبي صلى الله عليه وسلم الهمزة وان كان هو الاصل قال وقد حمل هذا الحديث قوم من الجهال باللغة حتى زعموا ان النبي مشتق من النبوة وهذه فرية على الانبياء لان النبوة ليست بالارتضاع كما ظنوا وانما يقال للسيف نبا فهو ناب وللقرس النابي وكذلك النابي من الارض لما غلظ وشق على سالكه فامتنع منه الناس وليس هو ارتضاعا فقط بل هو وصف نه مع ذم * وقال الثارسي في كتاب الحجة من حقق الهمز في النبي صار كأنه رد الشيء الى أصله المرفوض استعماله كوذرو ودع فمن ثم كان الامر فيه التخفيف ولذلك قال سيبويه بلغنا ان قوما من أهل الحجاز من أهل التحقيق يحققون نبي وبريه * قال وذلك ردى وانما استرداه لان الغالب في مثله التخفيف على وجهه ابدال من الهمز وذلك الاصل كالمرفوض فضعفه عندهم لاستعمالهم فيه الاصل الذي قدره سائرهم لالان النبي الهمز فيه غير الاصل * قال الثارسي اما ما روى من انكار النبي صلى الله عليه وسلم الهمز فاذن ان من أهل النقل من ضعف اسناده قال ومما يقوى تضعيفه ان من مدح النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا خاتم النبأ لم يؤثر فيه انكار عليه ولو كان في واحده نكير لكان الجمع كالواحد * وأيضا فلم يعلم انه عليه الصلاة والسلام أنكر على الناس أن يتكلموا بلغاتهم * وأما معناه فقيل هو والرسول بمعنى واحد * والصواب تغايرهما واختلف في التمييز بينهما والمعتمد ما قاله الحلبي وغيره من أن النبي مشتق من النبأ وهو الخبر الا أن المراد هنا خبر خاص بمن يكرمه الله تعالى بان يوقفه على شريعته فان انضاف الى هذا التوقيف أمر بتبليغه الناس ودعائهم اليه كان نبيا ورسولا والا كان نبيا غير رسول *

ثم ذكر ستة وأربعين خصلة يختص بها النبي صلى الله عليه وسلم وحاصله ان النبي هو من أوحى اليه فان انضاف اليه الامر بالتبليغ كان رسولا ونبيا والا كان نبيا لارسولا فالنبي أعم فكل رسول نبي ولا ينعكس * وفي كلام الحلبي فائدة وهي تقييد الوحي بالشرعية فان صح اللفظية والمناقشات المتعلقة بها مبينا غرض المصنف وشارحه الجلال المحلى حيث خفي غرضهما على

هذا خرج وحيه الى مريم وأم موسى عليهم السلام ولعله بناء على عدم نبوتها وفيه خلاف ذكرته في أصول الدين من هذا الشرح فظهر بما ذكرناه أفضلية الرسالة على النبوة وتخرج منه منازعة المصنف في إثارة هنا صفة النبوة على الرسالة ولعله لحظ ما صار اليه الشيخ عز الدين من تنزيل النبوة على الرسالة من جهة شرف التعلق والراجح خلافه وعليه تقد آخر وهو عدم تسليمه وقد قال العلماء يكره افراد الصلاة عن التسليم (وقوله هادي الأمة) مأخوذ من قوله تعالى (وانك لتهدى الى صراط مستقيم) * وفسر الراغب الهداية بالدلالة بلطف قال وأما قوله تعالى (فاهدوهم الى صراط الجحيم) فهو على التهكم وفي الحديث * (يا أيها الناس انما أنا رحمة مهداة) * قال الرازي الكثير ضم الميم بمعنى ان الله تعالى أهداه الى الناس وكان ابن البرقي يقول بكسر الميم من الهداية وكان ضابطا فهما متصرفا في الفقه واللغة والذي قاله أجود لانه بعث صلى الله عليه وسلم هاديا كما قال تعالى (وانك لتهدى الى صراط مستقيم) (والرشاد) ضد النفي (صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما قامت الطروس والسطور لعيون الانفاظ مقام بياضها وسوادها) كان الاولى اضافة الآل الى الظاهر لانه الوارد في السنة وللخروج من خلاف من منع اضافته الى الضمير كالكسائي والنحاس والزبيدي * قال ابن مالك وقد ثبتت اضافته الى مضمرو قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم من آلك يا رسول الله قال آلى كل تقي الى يوم القيامة أخرجه تمام في فوائده * وقيل انه اسم جمع لا واحد له من لفظه وفسره سيبويه فيما حكاه ابن عطية بالتقوم الذين يؤول أمرهم الى المضاف اليه وهو نص في أن آل ليس أصله أهلا كما زعم النحاس وقال الامام في تفسير سورة مريم الآل خاصة الرجل الذين يؤول أمرهم اليه للقرابة تارة وللصحبة أخرى كآل فرعون وللمواقفة في الدين كآل النبي صلى الله عليه وسلم اتبعي * وهو حسن يجمع الاقوال ويتضمن انه مشترك ولا يستعمل الا في العظيم * وآله بنو هاشم والمثلب وقيل جميع الأمة وقيل أولاد فاطمة رضي الله عنها (والاصحاب) جمع صاحب وهر كل مسلم رآه النبي صلى الله عليه وسلم وقدم الآل لشرفهم وعطف الاصحاب عليهم لأن بينهما عموما وخصوصا من وجه لأن التابعي الذي هو من بني هاشم وبني المطلب من الآل وليس من الصحابة وسامان مثلا بالعكس وعلى مثلا صحابي وآل (وقوله ما قامت) مافي موضع النظم أي مدة والطروس جمع طرس بكسر الطاء فسر الجوهري بالصحيفة ثم قال ويقال هي التي محيت ثم كتبت وعلى هذا اقتصر في انحكم * وحكى فيها لغة أخرى طلست باللام بدل الرائ * وقال الفراء في الجامع الطرس الكتاب الذي قد محى مافي ثم كتب وقيل هو الصحيفة بعينها وانما يقال للذي محى طلست وحكى فيها طرس وطرص بالسین والصاد الكثير ذاكرا مالم كل منهما وما عليه على الوجه الحق بدون تعصب لفريق دون فريق * والله

واستعمال المصنف عيون الالفاظ استعارة بليغة ورشحها بالياض والسواد فانهما من لوازم
العيون وفيه لف ونشر مرتب فالياض للطروس والسواد للسطور وفيه استعمال الطروس
للصحيفة البيضاء * وفيه ماسبق وفي الطروس والسطور جناس اتقلب لاختلافهما في ترتيب
الحروف فهو نظير * اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا * ومقصود المصنف تأييد الصلاة عليه على
الدوام اذ لا تزال طائفة من الامة على الحق حتى تقوم الساعة ووجود الطروس من لوازم
بقائها فعبر باللازم واراد الملزوم وخص التعليق على ذلك دون غيره من الاشياء المؤبدة لشرف
العلم المبعوث به النبي الكريم صلى الله تعالى عليه وسلم * (ونضرع اليك في منع الموانع عن اكمال
جمع الجوامع * الآتي من فني الاصول بالقواعد القواطع * البالغ من الاحاطة بالاصلين مبلغ ذوى
الجد والتشهير * الوارد من زهاء مائة مصنف منها يروى ويثير * المحيط بزبد ما في شرحي على
المختصر والمنهاج مع مزيد كثير) نضرع الرجل ضراعة خضع وذل قال الفراء يقال جاء فلان
يتضرع ويتعرض بمعنى اذا جاء يطلب اليك الحاجة ولا شك ان التضرع أبلغ فانه نهاية
السؤال فلهذا أثره المصنف وفي منع متعلق بنضرع وعن متعلق بمنع وحذف تاء المضارعة فيه
تسهيلاً وأصله نتضرع ثم أدغم وكأنه طلب من الله تعالى دفع الموانع العاتقة له عن اكمال
هذا الكتاب وذلك يستلزم طلب كماله وكأنه انما لم يطلبه ابتداء لانه قد يصحبه مانع فسأل
رفع الموانع أصلاً ورأساً (والآتي) صفة لجمع الجوامع وهو اسم فاعل من آتى بمعنى جاء ومنه
قولهم ما أقرب ما هو آت (وبالقواعد) متعلق به ومن فني الاصول متعلق بالقواعد ومن للبيان
والفن النوع قال الجوهري فن الرجل كثر تفننه في الامور رأى تنوعه * والفنون الانواع والافانين
الاساليب والالف واللام في الاصول للاستغراق ليعم أصول الفقه وأصول الدين بدليل ثنية
فن وقوله بعده من الاحاطة بالاصلين وفي القواعد والقواطع الجناس اللاحق لاتفاق الكلمتين
في عدد الحروف والهيآت واختلافهما في الاخر فهو نظير قوله تعالى ﴿ واذا جاءهم أمر من
الامن ﴾ وفي التعبير بالبالغ والاحاطة من النهاية في الاطلاع على الاصلين مالا يخفى ومبلغ
منصوب بالبالغ والجد بكسر الجيم الجهد * وزهاء مائة أى قدر مائة هذا مدلوله لغة وكلام
الفقهاء في باب الوصية يخالته ثم كلام الاخفش يقتضى انها ممدودة فانه ذكرها في باب ما بعد
ولكن صاحب الصحاح ذكرها في المعتل وعلى المد اقتصر صاحب المشارق قال ويقال لها
باللام بدل الزاى (ويروى) بضم أوله من الرى وهو الشيع من الماء يقال منه رويت بكسر
الواو أروى رياء وفي الحديث رويت بالفتح وما أحسن قول بعضهم * رويت ومارويت *
من الرواية (ويغير) بفتح أوله ويجوز ضمها لانه يقال مار وأمار بمعنى من قولهم مار أهله

يميرهم اذا حمل لهم الميرة وهو الطعام ومنه قولهم ما عندهم خير ولا مير
(وينحصر في مقدمات وسبعة كتب) الانحصار مطاوع حصر وحق انقل أن بطاوع
فعل الثلاثي نحو ضربته فانضرب ويقل في الرباعي نحو أزعجته فانزعج قاله أبو السماعات
والحصر التضييق قال تعالى واحصروهم وانحصار الشيء في أشياء يكون على وجهين أحدهما
انحصاره في جزئياته كأنحصار الكلمة في الاسم والفعل والحرف والثاني انحصاره في أجزائه
كأنحصار الكلام في الاسم والفعل والحرف أيضاً والفرق بينهما أن اسم المحصور في الأول
يكون صادقا على كل واحد من الأشياء المحصور فيها هو بخلاف الثاني والضمير في قوله
وينحصر أما أن يعود على هذا المختصر أو الى أصول الفقه لا جاز أن يعود على المختصر المدلول
عليه بقوله في الخطبة جمع الجوامع الآتي من فني الأصول بالقواعد القواطع فإن جمع الجوامع يشتمل
على غير المقدمة والسبعة كتب من علم أصول الدين وخاتمة التصوف فلا انحصار وأما أن يعود
الى أصول الفقه المدلول عليه بقوله في الخطبة المحيط بزبدة ما في شرحي على المختصر والمنهاج مع
مزيد كثير وليس المذكور في الشرحين غير أصول الفقه فيقال عليه أن من جملة المقدمات حد
أصول الفقه وغيره من قواعد المنطق ونحوها مما لا يعد من أصول الفقه فلا يكون جزءاً منه تخرجها
عنه اصطلاحاً وقد يجاب بأنه لما توقف الأصول عليها جعلها جزءاً منه على طريق التغليب
ووجه الانحصار فيما ذكره أن ما تضمنه الأصول أمامقصود بالذات أولاً والثاني المقدمات
اذ لا بد أن يتوقف عليه المتصود والالم يحتاج اليه والاول ان كان الغرض منه استنباط الاحكام
فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد واما عما تستنبط هي منه اما عند تعارضها
وهو الترجيح أولاً وهو الأدلة والاستدلال

(الكلام في المقدمات) المقدمات جمع مقدمة وهي في اصطلاح الحكماء القضية المجعولة

قال المصنف (الكلام في المقدمات) قال الزركشي المقدمات جمع مقدمة * وهي في اصطلاح
الحكماء القضية المجعولة جزءاً من الدليل كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فينتج ان العالم له
سبب فكل واحدة من هذه تسمى مقدمة * وأما عند المتكلمين فما يتوقف عليه حصول أمر آخر وهو
مراد المصنف وهي أعم من الاولى فالمقدمة لبيان السوابق والنصوص المعبر عنها هنا بالكتب لبيان
المقاصد * وهي مأخوذة من مقدمة العسكر وهو أول ما يبدو * وفيها لغتان فتح الدال باعتبار
المفعولية بمعنى قدمت على المقصود اعانة على فهمه وكسرها باعتبار الناعلية بمعنى مقدمة من قوله تعالى
(لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) قيل والكسر أشهر وكانهم لحظوا انه لما وجب تقدمها بالذات لا ببناء
ما بعدها عليها رجع تقدير الناعلية فيها للاشعار بأنها تقدمت بنفسها بخلاف الفتح اه ونقله العراقي
وأقره ونقله ابن جماعة وقال قلت فيه نظر لان هذا الذي ذكره عند أهل الأصول وأما عند المتكلمين فما

جزء الدليل كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فينتج ان العالم له سبب فكل واحدة من هذه تسمى مقدمة * وأما عند المتكلمين فما يتوقف عليه حصول أمر آخر وهو مراد المصنف وهي أعم من الاولى فالمقدمة لبيان السوابق والفصول المعبر عنها هنا بالكتب لبيان المقاصد وهي مأخوذة من مقدمة العسكر وهو أول ما يبدو وفيها الغتان فتج الدال باعتبار المفعولية بمعنى قدمت على المقصود اعانة على فهمه وكسرها باعتبار الفاعلية بمعنى متقدمة من قوله تعالى * لا تقدموا بين يدي الله ورسوله * قيل والكسر أشهر وكأنهم لحظوا انه لما وجب تقدمها بالذات لا بناء ما بعدها عليه رجح تقدير الفاعلية فيها للاشعار بأنها تقدمت بنفسها بخلاف.

يتوقف المقصود عليه لذاته اه وقد نقل الجلال الحلي كلام الزركشي ملخصا وأشار الى الاعتراض عليه لان الزركشي قال مأخوذة من مقدمة العسكر ثم قال وفيها الغتان نتج الدال باعتبار المفعولية الى أن قال و بكسرها باعتبار الفاعلية بمعنى متقدمة من قوله تعالى الخ فأشار الحلي بقوله بكسر الدال من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه الى أن المقدمة متى كانت بكسر الدال كانت لمقدمة الجيش بمعنى الجماعة المتقدمة فأفاد ان مقدمة الجيش بالكسر فقط وليس فيها التفتح وبقوله من قدم اللازم المتعلق كما قال شيخنا بمقدمة الجيش بمعنى ان مقدمة الجيش أخذت من قدم الى أن مقدمة المتن كما قال الزركشي مأخوذة من مقدمة العسكر على معنى انها مقتطعة منها بالتقطع عن الاضافة لا منتولة منها ولا مستعارة لانه لا معنى لنقل اللفظ المفرد عن المضاف أو استعارته منه اذ لا بد من اتحاد اللفظ فيهما اه مع حذف وزيادة و بتقديم الكسر وقوله و بنتحما على قلة لما نقله شيخنا عن الزمخشري في الثنائق والسكاكي في أساسه من أن المقدمة بفتح الدال خلف من القول اه ملخصا وبقوله ومنه (لا تقدموا بين يدي الله) أى من قدم اللازم بمعنى تقدم خلافا لما تقتضيه عبارة الزركشي - حيث قال و بكسرها باعتبار الفاعلية بمعنى متقدمة من قوله تعالى الخ فانه يفيد انها اذا كانت بكسر الدال تكون في كلام المصنف بمعنى متقدمة ومأخوذة من قوله تعالى لا تقدموا مع انك قد علمت كما قاله شيخنا ان مقدمة المتن مأخوذة أى مقتطعة من مقدمة الجيش بالتقطع عن الاضافة وأشار اليه الزركشي نفسه بقوله مأخوذة من مقدمة العسكر قال شيخنا وانما لم يجعل قوله من قدم متعلقا بمقدمة المتن لان التحقيق ان استعمال المشتق منه لا يكفي في أخذ المشتق ما لم يرد الاستعمال به اه وأشار الجلال بقوله أى في أمور متقدمة أو مقدمة الى آخره الى أن المصنف كما قال شيخ الاسلام جمع بين مقدمة العلم وهي ما يتوقف عليه الشروع في مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب وهي ما قدمت امام المقصود لارتباطها وانتفاع بها فيه سواء توقف المقصود عليها أم لا اه فأشار الجلال بقوله مع توقفه على بعضها الى آخره الى أن مراد الزركشي في معنى المقدمة عند المتكلمين انها ما يتوقف عليه حصول أمر آخر وهو مراد المصنف انها ما يتوقف عليه ذلك في الجملة بدليل قول الزركشي فالمقدمة لبيان السوابق اه وأما نظرا بن جماعة فدفعه ظاهر

الفتح (أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) الدلائل جنس والاجمالية فصل أخرج به الأدلة التفصيلية بحسب مسألة مسألة وهو الفقه ومعنى الاجمالية كما قال أبو الحسين في المعتمد

من كلام الجلال

قال المصنف (أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) قال الجلال افتتحها أى المقدمات بتعريف أصول الفقه ليتصوره طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة ليكون على بصيرة في طلبها اذ لو طلبها قبل ضبطها لم يأمن فوات ما يرجيه وضياح الوقت فيما لا يعنيه اهـ وكتب ابن قاسم على قوله ليتصوره طالبه فقال لقائل أن يقول هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن أصول الفقه الذى هو المعروف وان كانت داخلة في الكتاب وانما ينتج افتتاح الكتب السبعة التى هى أصول الفقه به ويمكن أن يجاب بان طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغى أن يتصوره أولا ليكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا فتقوله ليكون على بصيرة في طلبه أى المستتبع لطلب ما ينفع فيه وبأن افتتاح الكتب السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على ان المراد بافتتاحه تقديمه عليه اهـ وقد ثقله العطار * ثم قال ولا يخفى ان التعريف من المقدمات فيلزم أن يكون التعريف مقدما على نفسه على الجوابين على ان الجواب الثانى لا يدفع الايراد أصلا اذ حاصل الايراد ان ما ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف لانه لا يحصل حينئذ افتتاح الاصول بالتعريف ثم ان مبنى الاعتراض تعالى اللام بالافتتاح ولك أن تجعلها متعلقة بالتعريف فلا يرد الاعتراض أصلا وأما قوله افتتحها فقد ذكره لبيان ان التعريف من المقدمات لا أن يبين له علة وانما ذكر علة التعريف ليظهر كونه من المقدمات والمعنى افتتح المقدمات بالتعريف الذى هو التصور ليتصور أصول الفقه طالبا الخ اهـ ولا يخفى بعد هذا عن سياق الشارح وأجاب البناني عن اعتراض ابن قاسم بعد ان أورده مختصرا بقوله وأجيب بأن المراد ليتصوره من أول الامر اهـ وقال شيخنا ترك ما أجاب به ابن قاسم من أن طلب أصول الفقه يستتبع طالبه طلب مقدماته الى آخر ما قدمناه عنه لما قيل عليه ان التعريف من المقدمات فيلزم أن يكون التعريف تمدا على نفسه على كلا الجوابين على ان الجواب الثانى لا يدفع الايراد أصلا اذ حاصله أن ما ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف لانه لا يحصل حينئذ افتتاح الاصول بالتعريف اهـ فاقصر شيخنا من كلام العطار على اعتراضه على ابن قاسم واعتراض عن باقيه لما قلناه من بعده عن سياق الشارح وكذلك جواب البناني لا يفيد لان تصور الاصول أولا لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف كما لا يخفى وأنت تعلم ان الجلال الحلى بين ان المقدمة أمور متقدمة على المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها كتعريف الحكم الخ * وقلنا فيما سبق انه أشار بذلك الى أن المقدمة في كلام المصنف تشمل مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وتوضيح ذلك ان المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه

إنها غير معينة الا ترى انا اذا تكلمنا في ان الامر للوجوب لم نشر الى أمر معين وكذلك
النهي والاجماع والقياس وليس كذلك أدلة الفقه لانها معينة نحو قوله صلى الله عليه وسلم *
انما الاعمال بالنيات * قال ولهذا كان قول من قال أصول الفقه أدلة الفقه يلزم عليه أن يكون
كلام الفقهاء في أدلة الفقه المعينة كلاما في أصول الفقه فلهذا قيدنا الادلة بالاجمالية انتهى وهذا
هو المختار في تعريفه أعني ان الاصول نفس الادلة لا معرفتها لان الادلة اذا لم تعلم لا تخرج عن
كونها أصولا وهو الذي ذكره الخذاق كالتأضي أبي بكر وامام الحرمين والرازي والامدي
وغيرهم واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد وقيل بل أصول الفقه معرفة الادلة وعليه
جرى في المنهاج وكذا ابن الخنجر الا أنه عبر بالعلم بها ووجهه بعضهم بان العلم بالادلة موصل
الى المدلول والادلة لا توصل الى المدلول الا بواسطة العلم بها * والحاصل أن الادلة لها حقائق في
أنفسها من حيث دلالتها ومن حيث تعلق العلم بها قبل موضوع أصول الفقه تلك الحقائق أو العلم
بها والمختار الاول لان أهل العرف لا يسمون العلوم أصولا ويقولون هذا كتاب أصول ولان
الاصول لغة الادلة فجعله اصطلاحا نفس الادلة أقرب الى المدلول اللغوي ومن ههنا جعل

بأنه هو الادلة الاجمالية وقوله والاصول العارف بها الخ يؤخذ منه فائدة هذا العلم وهي كيفية
استنباط الاحكام الشرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجد التعريف والموضوع والفائدة أولا وبذلك
تحققت مقدمة العلم وقد ذكر في هذه المقدمات بعد ذلك تعاريف اصطلاحات تذكر في المقصود
كتعريف الحكم وأقسامه وغيرها مما ينتفع به في المقصود فصارت بهذا الاعتبار مقدمة كتاب
أيضا فهي صالحة لهما معا فان نظر الى جهة الخصوص أعني تلك الامور الثلاثة فهي مقدمة علم وان
نظر الى جهة العموم أعني جميع ما ذكر في المقدمات ثماله ارتباط بالمقصود فهي مقدمة كتاب ولا
يخفى ان ما ذكره المصنف بعد الامور الثلاثة المذكورة يتوقف عليه المقصود كما قاله الجلال وبيته
بقوله اذ يثبتها الاصول تارة وينفيها أخرى فعلم ان ما ذكره يان للمحمولات في المسائل ولا
شك ان المحمولات جزء المسائل فكان تصور طالب الاصول بما يضبط مسائله الكثيرة التي
من أجزائها المحمولات التي بينها المصنف في المقدمات محتاجا لتعريف أصول الفقه وجعله الجزء
الاول من المقدمات وبذلك اتضح ان قول الشارح ليتصوره طالبه الى آخره منتج لافتح
المقدمات بتعريف الاصول وجعله الجزء الاول منها كيف وقد جعل الخفية موضوع الفقه
مجموع الادلة والاحكام فما جعله المصنف في المقدمات من الاحكام وأقسامها بناء على أن
موضوع العلم الدلائل الاجمالية تقتط على طريقة بعض الاصوليين جعله الخفية من المقصود
بالذات بناء على طريقتهم من أن موضوع العلم مجموع الادلة والاحكام لان المسائل مركبة منهما
فتكون الادلة الاجمالية من موضوع العلم ومبحثا عنها باعتبار انها ثبت بها الاحكام وتكون

المصنف وغيره الثقة العلم بالاحكام لانفسها لانه أقرب الى الاستعمال المألوف اذ الفقه لغة التهم وليس كذلك الاصول وبهذا يتصل عن سؤال جعل الاصول الادلة والثقة العلم بالاحكام* هذا تقرير كلام المصنف وفيه كلمات في الاولى انه انما يجد القبي لا الاضافي بدليل انه لم يعرف الاصول بفرده وحينئذ كيف يصح جعله نفس الادلة فان القبي هو ما نقل عن الاضافة وجعل علما على الثن أو صار علماً بالغلبة لا نقل فيه وكيف يصح أن يحكى فيه قولاً انه معرفة الادلة وليس ذلك خلافاً متوارداً على محل واحد بل هما طريقان لمصنودين متفايرين فن قصد الاضافي فسر به الادلة ومن قصد القبي فسر به العلم بها ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف القبي بالعلم والاضافي بالادلة ومن أورد عليه أن أصول الثقة نفس تلك القواعد لا العلم بها لثبوتها في نفس الامر علم بها أم لا فقد غفل عن هذا المعنى ولم يقع على مراده فانه قبل العلمية بمعنى الادلة

الاحكام من موضوعه ومبحوثاتها باعتبار انها ثبتت بالادلة فطاق الامر مثلاً بمبحث عنه في هذا العلم باعتبار انه ثبت به الوجوب ويحمل عليه فيقال مطلق الامر للوجوب حقيقة والوجوب مثلاً يبحث عنه في هذا العلم باعتبار انه ثبت بطاق الامر فيقال الوجوب يثبت بطاق الامر فتدبر في هذا وكتب ابن قاسم أيضاً على قول الجلال مسائله الكثيرة فقال قيد بالكثرة اشارة الى دفع ما يقال لاحاجة في طاب مسائله الى تصوره بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسائله بدون تصوره بتعريف بأن تعد له واحدة فواحدة كأن يقال له مسائل اثنين هي مسألة كذا ومسألة كذا وهكذا الى آخرها فأشار الى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بنحو ذلك انطرب وتخرج الى التصور بالتعريف وفيه نظر لان الوصف بالكثرة لا ينافي الامكان بل ولا يقتضي المشقة كلياً فان الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المقادير بنحو العدد ممكن بل ولا مشقة في بعضها او كلها الا أن يجاب بأن المراد بقرينة المقام الكثرة الظاهرة جداً لا سيما مع تكثر المسائل من كل فن على عمر الدهور بحيث لا تنقضي على حداه * وعول البناني على جواب ابن قاسم هذا فكتب على قول الجلال الكثيرة فقال أي جداً فاندفع ما قيل ان الكثيرة تصدق بنحو العشرين ونحوها مثلاً وهي ممكنة التصور بالعدد دون الحداه * ونقله العطار عن ابن قاسم ثم قال هذا خلاصة ما قالوه وهو ذهول عن قول الشارح بما يضبط مسائله فان ذلك لا يكون الا بالتعريف لانه محصل لجهة الوحدة التي بها صارت مسائل العلم المتكثرة شيئاً واحداً وبالا حاطة بجهة الوحدة يحصل العلم الاجمالي بتلك المسائل بالقوة كما أوضح ذلك السيد في حاشية شرح الشمسية وأما سرد المسائل معدودة فلا يحصل جهة الوحدة فلا يفيد ضبطاً بل تحصيلاً لبعض المسائل بالفعل وأما ضبط المسائل فحصولها على طريق الاجمال والشارح لم يعبر بالحصول حتى يتوجه عليه هذا الاعتراض وأما قول ابن قاسم بقي هنا بحث وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانفراد

وأما بعده فمعنى أصول الفقه علم أصوله كما يقال سورة البقرة ثم يقال البقرة باعتبار النقل الى علم السورة وامام الحرمين لما عرفه في البرهان بالدلة قال شارحه الاياري أراد الاضافي * نعم المصنف تابع والده الشيخ الامام فانه اقتنع ذلك من تخالف عبارة المنهاج والمحصول مع ان كلا منهما محد القبي فاليضاوى جعله العلم بالدلة والكيفيتين والامام جعله عبارة عن الثلاثة قلت وتابعه الهندي على ذلك وقاله قبلهما ابن برهان في الاوسط ونقل اجماع المتقدمين على ان أدلة الفقه تسمى أصول الفقه والناظر فيها يسمى أصوليا وقال ابن السمعاني أصول الفقه عند الفقهاء طرق الفقه التي يؤدي للاستدلال بها الى معرفة الاحكام انتهى ويمكن رفع الخلاف فانه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق يتوقف على العلم بها فيجوز حينئذ اطلاق أصول الفقه على الادلة نفسها وعلى العلم بها لكن

وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه الا أن يجاب بان ذلك في معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه اه فهو عجيب من مثله كيف يتأتى تصور كل نوع من المسائل بتعريف يخصه فان ذلك يقتضى تعدد جهة وحدة العلم وعلى تقدير تسليمه فليس تعريف الانواع تعريفا للامر الكلي المشترك بينها ولا في معناه * فان قلت كل نوع من تلك الانواع مجموع تصديقات فكيف يتعلق بها التصور الذي هو مفاد التعريف قلت التصورات لا حصر فيها فتعلق بكل شئ كما صرحوا بذلك اه * وقد حقق شيخنا الكلام في هذا الموضوع تحقيقا دقيقا وبين مراد الشارح يانا حسنا فارجع اليه بقي ان شيخنا كتب على قول الجلال ليتصوره الى آخره فقال فيه ان الجهة الضابطة هي الموضوع أو الغاية ويمكن علم ذلك بلا تعريف بأن يقال موضوع أصول الفقه الادلة الاجمالية وغايته استخراج الاحكام وهذا ليس بتعريف اذ لا يصح أن يحمل على الفن أعنى المسائل فالتصور لا يقتضى التعريف الا ان يقال ان ذلك أتم فتدبر اه وأقول اذا قال موضوع أصول الفقه الادلة الاجمالية فقد تصور الموضوع وتصور الفن من هذا الوجه وكذا يقال في الغاية ولكن المقصود كما هو صريح الجلال ان يتصور نفس الفن بما يضبط مسائله كما علمت من كلام العطار المتقدم ولعل هذا هو مراد شيخنا بقوله الا ان يقال ان ذلك انم وامر بالتدبر

قال المصنف (أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) قال الزركشى في شرحه تشنيف المسامع بجمع الجوامع * الدلائل جنس والاجمالية فصل أخرج به الادلة التفصيلية بحسب مسألة مسألة وهو الفقه ومعنى الاجمالية كما قال أبو الحسين في المعتمدانها غير معينة ألا ترى انا اذا تكلمنا على ان الامر للوجوب لم نشر الى أمر معين وكذلك النهي والاجماع والقياس وليس كذلك أدلة الفقه لانها معينة نحو قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ انما الاعمال بالنيات ﴾ قال ولهذا كان قول من قال أصول الفقه أدلة الفقه يلزم عليه ان يكون كلام الفقهاء في أدلة الفقه

اطلاقه على نفس الادلة أولى لان الغرض ما يستنبط منه الاحكام لا العلم بتلك الطرق *
نعم ينبغي تخرج خلاف في أن الفقه هل هو مدلول تلك الادلة أو العلم بالمدلول من الخلاف
الكلامى فيما اذا أقمنا دليلا على حدوث العالم مثلا فهل المدلول حدوث العالم أو العلم بحدوث
العالم والصحيح الاول لان حدوث الاكوان دال على حدوث الجواهر سواء أنظر
الناظر أم لا * والدليل مرتبط بالمدلول نظر الناظر أم لا * وهذا الخلاف قيل انه لنظى اذ لا يصح
ثبوت العلم دون المعلوم * (الثانية) جعل الاجمالية قيدا للادلة والاشبه كما قرره والده انه قيد
للمعرفة فان أدلة الفقه لها جهتان * احدها أعيانها والثانية كلياتها فليست الادلة تنقسم الى ما هو

المعينة كلاما في أصول الفقه فلهذا قيدنا الادلة بالاجمالية اه * وهذا هو المختار في تعريفه اعني ان
الاصول نفس الادلة لا معرفتها لان الادلة اذا لم تعلم لا تخرج عن كونها أصولا وهو الذى ذكره
الحذاق كالتفاضى أبى بكر وامام الحرمين والرازى والآمدى وغيرهم واختاره الشيخ تقي الدين بن
دقيق العيد * وقيل بل أصول الفقه معرفة الادلة وعليه جرى فى المنهاج وكذا ابن الحاجب الا
انه عبر بالعلم بها ووجهه بعضهم بان العلم بالادلة موصل الى المدلول والادلة لا توصل الى المدلول
الا بواسطة العلم بها * والحاصل ان الادلة لها حقائق فى انفسها من حيث دلالتها ومن حيث
تعلق العلم بها فهل موضوع أصول الفقه تلك الحقائق أو العلم بها والمختار الاول لان أهل العرف
لا يسمون العلوم أصولا ويقولون هذا كتاب أصول ولان الأصول لغة الادلة فجعله اصطلاحا
نفس الادلة أقرب الى المدلول اللغوى ومن ههنا جعل المصنف وغيره الفقه العلم بالاحكام لا نفسها
لانه أقرب الى الاستعمال اللغوى اذ الفقه لغة الفهم وليس كذلك الأصول وبهذا يتفصل
عن سؤال جعل الأصول الادلة والفقه العلم بالاحكام هذا تقرير كلام المصنف وفيه كلمات
(الاولى) انه انما يحذف اللقبى لا الاضافى بدليل انه لم يعرف الأصول بمفرده وحينئذ فكيف
يصح جعله نفس الادلة فان اللقبى هو ما نقل عن الاضافى وجعل علما على الثن أو صار علما
بالغلبة لا نقل فيه وكيف يصح ان يحكى فيه قولاً انه معرفة الادلة وليس ذلك خلافا متواردا
على محل واحد بل هما طريقان لمقصودين متغايرين فن قصد الاضافى فسر بالادلة ومن
قصد اللقبى فسر بالعلم بها ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبى بالعلم والاضافى بالادلة
ومن أورد عليه أن أصول الفقه نفس تلك القواعد لا العلم بها ثبوتها فى نفس الامر علم بها
أم لا فقد غفل عن هذا المعنى ولم يقع على مراده فانه قبل العلمية بمعنى الادلة واما بعدها فصار
معنى أصول الفقه علم أصوله كما يقال سورة البقرة ثم يقال البقرة باعتبار انتقال الى علم السورة
* وامام الحرمين لما عرفه فى البرهان بالادلة قال شارحه الا يارى أراد الاضافى * نعم المصنف
تابع والده الشيخ الامام فانه اقتصر ذلك من تخالف عبارة المنهاج والمحصل مع ان كلامهم

اجمالى غير تفصيلى أو تفصيلى غير اجمالى بل كلها شئ واحد لها جهتان فالاصولى يعلمه من احدى الجهتين والتقيه يعلمه من الجهة الاخرى نعم يصح أيضاً جعلها قيداً للادلة باعتبار ان لها نسبتين فهي باعتبار احدها غيرا باعتبار الاخرى ^{في} الثالثة المراد بالادلة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال * وقال امام الحرمين والغزالي ثلاثة فقط وأستطاع القياس والاستدلال فالامام بناء على ان الادلة لا تتناول الا التقضى فلزم اخراج القياس من اصول الفقه ثم اعتذر عن ادخله فيه بقيام القاطع على العمل به والغزالي خص الادلة بالثمره للاحكام فلماذا كانت ثلاثة وجعل القياس من طرق الاستثمار فان دلالة من حيث معقول اللفظ كما ان

حد اللقبى فالبيضاوى جعله العلم بالادلة والكيفيتين والامام جعله عبارة عن الثلاثة قلت وتابعه الهندى على ذلك وقاله قبلهما ابن برهان في الاوسط ونقل اجماع المتقدمين على ان أدلة الفقه تسمى أصول الفقه والناظر فيها يسمى أصولاً وقال ابن السمعاني أصول الفقه عند الفقهاء طرق الفقه التى تؤدى الاستدلال بها الى معرفة الاحكام اه * ويمكن رفع الخلاف فانه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق يتوقف على العلم بها فيجوز حينئذ اطلاق أصول الفقه على الادلة نفسها وعلى العلم بها لكن اطلاقه على نفس الادلة أولى لان الغرض ما يستنبط منه الاحكام لا العلم بتلك الطرق نعم يبقى تخريج خلاف في أن الفقه هل هو مدلول تلك الادلة أو العلم بالمدلول من الخلاف الكلامى فيما اذا أثبتنا دليلاً على حدوث العالم مثلاً فهل المدلول حدوث العالم أو العلم بحدوث العالم والصحيح الاول لان حدوث الاكوان دال على حدوث الجواهر سواء نظر الناظر أم لا والدليل مرتبط بالمدلول نظر الناظر أم لا * وهذا الخلاف قيل انه لفظى اذ لا يصح ثبوت العلم دون المعلوم

(الثانية) جعل الاجمالية قيداً للادلة والاشبه كما قرره والده انه قيد للمعرفة فان أدلة الفقه لها جهتان (احدهما) اعيانها (والثانية) كلياتها فليست الادلة تنقسم الى ماهو اجمالى غير تفصيلى أو تفصيلى غير اجمالى بل كلها شئ واحد له جهتان فالاصولى يعلمه من احدى الجهتين والتقيه يعلمه من الجهة الاخرى * نعم يصح أيضاً جعلها قيداً للادلة باعتبار أن لها نسبتين فهي باعتبار احدها غيرا باعتبار الاخرى

(الثالثة) المراد بالادلة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وقال امام الحرمين والغزالي ثلاثة فقط وأستطاع القياس والاستدلال فالامام بناء على ان الادلة لا تتناول الا التقضى فلزم اخراج اقياس من أصول الفقه ثم اعتذر عن ادخله فيه بقيام القاطع على العمل به والغزالي خص الادلة بالثمره للاحكام فلماذا كانت ثلاثة وجعل القياس من طرق الاستثمار فان دلالة من حيث معقول اللفظ كما ان العموم والخصوص دلالة من حيث صيغته

العموم والخصوص دلالة من حيث صيغته ﴿الرابعة﴾ أورد على المصنف انه هلا قال أصول
الفقه دلالة الاجمالية وأجاب بثلاثة أجوبة ﴿أحدها﴾ انه لو أعاده مضمراً لا وهم عوده الى
نفس الاصول لانها المحدث عنها ﴿وثانيها﴾ ان التعاريف يجتنب فيها الضمائر ما أمكن الاتيان
بالمظهر لانها موضوعة لبيان فاذا قلنا الانسان هو الحيوان الناطق لا يقال هو الحيوان الناطق
تعريف لان هو ضمير يفتر الى الوقوف على ما قبله ﴿ثالثها﴾ وهو المعتمد ان الفقه في قوله
دلائل الفقه غير الفقه في قوله أصول الفقه لان الفقه في قولنا أصول الفقه أحد جزئي اسم لقب
مركب من متضايين وفي قولنا دلائل الفقه العلم المعروف

(الرابعة) أورد على المصنف انه هلا قال أصول الفقه دلالة الاجمالية وأجاب بثلاثة
أجوبة (أحدها) أنه لو أعاده مضمراً لا وهم عوده الى نفس الاصول لانها المحدث عنها
(وثانيها) ان التعاريف تجتنب فيها الضمائر ما أمكن الاتيان بالمظهر لانها موضوعة للبيان فاذا
قلنا الانسان هو الحيوان الناطق لا يقال هو الحيوان الناطق تعريف لان هو ضمير يفتر الى
الوقوف على ما قبله (ثالثها) وهو المعتمد ان الفقه في قوله دلائل الفقه غير الفقه في قوله أصول
الفقه لان الفقه في قولنا أصول الفقه أحد جزئي اسم اللقب المركب من متضايين وفي قولنا دلائل
الفقه العلم المعروف ه وقد نقله العراقي مختصراً ونقله ابن جماعة أيضاً مختصراً واعترض عليه
فاعترض على قول الزركشى والاول هو المختار لان أهل العرف لا يسمون العلوم أصولاً ويقولون
هذا كتاب أصول ولان الاصول لغة الادلة فجعله نفس الادلة أقرب اه فقال قلت ما قاله
مقدوح فيه (أما أولاً) فلانه مصادرة وانما ذلك عرفهم الخاص (واما ثانياً) فلان التقدير معلومات
علم الاصول (واما ثالثاً) فلان الاصول لغة ليست الادلة انما ذلك اصطلاح اه وأقول لا وجه
لاعتراضه أما قوله أما أولاً فلانه مصادرة وانما ذلك عرفهم الخاص اه فقير مسلم وهو غفلة
عن ما قدمه الزركشى لان الادلة اذا لم تعلم لم تخرج عن كونها أصولاً اه فان هذا صريح في أن
تسمية العلم بالادلة أصولاً انما هو بالنسبة للادلة التي هي متعلقة فلا مصادرة على ان الزركشى
قال ذلك مجازاة للمصنف ورده في أول كلمة من كلماته واما قوله (واما ثانياً) فلان التقدير الخ
أى تقدير قولهم هذا كتاب أصول كتاب معلومات علم الاصول فخلاف الظاهر على ان
اضافة علم الى الاصول تفيد بظاهرها المغايرة بين المضاف والمضاف اليه بالذات لا بالعموم
والخصوص وأما قوله (ثالثاً) فلان الاصول لغة ليست الادلة الخ فسيأتى انها لغة ما يتبنى عليه غيره
وهذا المفهوم صادق على أدلة الفقه الاجمالية فهو أصول لغة بهذا الاعتبار واعترض أيضاً على
توجيه الزركشى اسقاط المصنّف المعرفة من تعريف الاصول وأخذ العلم جنساً في تعريف
الفقه بانه أقرب الى الاستعمال اللغوي اذ الفقه لغة الفهم وليس كذلك الاصول فقال قلت فيه

﴿١﴾ ما تقدم وأقول فيه ما تقدم واعترض على قول الزركشى * قيل جعل المصنف الاجمالية قيда الى آخره فقال قلت في هذا التركيب خلل يظهر بالتأمل اه ولم يظهر لى وجه الخلل وعلى قوله نعم يصح جعلها قيда للدلة باعتبار ان لها نسبتين الى آخره فقال قلت فيه بحث اذ النسبة انما حصلت لها من تعلق العلم بها اه وهو غير ظاهر لان كلاما من النسبة الحاصلة للدلة باعتبار أعيانها والحاصلة لها باعتبار كلياتها ثابتة لها لذات مفهومها لا من تعلق العلم بها كما لا يخفى واعترض على الجواب الثالث الذى نقله الزركشى عن المصنف وقال انه المعتمد بأن الفقه فى قوله دلائل الفقه غير الفقه فى قوله أصول الفقه فقال فيه بحث فاعلم ذلك ولم يبين وجهه وقد بينه بعض الافاضل بانه يجوز أن يكون على طريقة الاستخدام اه * ولا يخفى انه خلاف الاصل واعترض على قوله ان المصنف يحد اللقبى بدليل أنه لم يعرف الاصول بمفرده فكيف يصح جعله نفس الدلة فان اللقبى اشخ بقوله قات فيما استدل به نظر ثم ما استبعده ليس يبعد ولعل وجه النظر هو انه بعد أن سلم ان اللقبى هو ما جعل علما على الفن الخاص بالنقل أو الغلبة كيف يمنع جعله نفس الدلة ويجعل تفسيره بالدلة طريقة من قصد المعنى الاضافى ولم لا يجوز أن يكون مشتركا بينهما فلا يبعده تفسيره لتبا بالدلة والواقع ان اسم العلم مشترك بين ثلاثة معان هى مسائله والتصديق بها والملكة المتعلقة بها على ماسياتى * وقال أبو بكر فى شرحه المسمى بالترىاق انا فى أصول الفقه فى الاصل مركب اضافى ثم نقله الاصوليون وجعلوه لقباً لهذا الفن مشعراً برفعة مسماه وله استمداد وموضوع وفائدة ومسائل وجد فاستمداده علم الكلام والعربية ومعرفة الاحكام وموضوعه الدلة السمعية وفائدته العلم بأحكام الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين ومسائله مطالبه الجزئية التى يطلب اثباتها فيه كمسائل الامر والنهي وغيرهما وحده باعتبار مدلوله اللقبى على ما عرفه المصنف واختاره هو دلائل الفقه الاجمالية أى المسائل الكلية المبحوث فيها عن أحوال أدلة الفقه الاجمالية فادلة الفقه الاجمالية كطلق الامر والنهي وفعل النهي والاجماع والقياس موضوع هذا الفن والقضايا التى يبحث فيها عن أحوال تلك الموضوعات نفس أصول الفقه كتقوله الامر للوجوب حقيقة والنهي للتحريم كذلك وفعل النهي صلى الله عليه وسلم حجة وهكذا أما أدلة الفقه التفصيلية كقوله تعالى ﴿أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا﴾ وصلاته صلى الله عليه وسلم فى الكعبة والاجماع على ان لبنات الابن انس دس حيث لا عاصب لها وقياس الارز على البر فى منع بيعه متفاضلا واستصحاب الطهارة لمن شك فى بقائها فليست من أصول الفقه وانما يذكر بعضها فى كتبه للتمثيل والنظر فيها انما هو وظيفة الفقيه فانه يتكلم

﴿تنبيه﴾ من أول هذه الصنعة تفرد بالبر الساطع ويجمع الشرحان عند قوله ﴿والاصولى العارف بها﴾

على ان الامر في نحو اقيموا الصلاة للوجوب والنهي في قوله تعالى (ولا تقربوا الزنا) للتحريم بخلاف الاصولي فانه انما يحكم على مقتضى الامر والنهي من غير نظر الى مثال خاص وقيل أصولي الفقه معرفة تلك المسائل أى ادراك وقوعها فهي في قولهم الامر للوجوب ادراك وقوع ثبوت الوجوب حقيقة لمطلق الامر وعلى هذا القياس الى أن قلنا ولكل من التعريفين وبخه لان الفقه كما هو مقرر عن أدلته متفرع عن العلم بأدله * هذا تقرير ما اقتصر عليه المصنف في التعريفين ثم نقل عن الشارح معنى الجلال المحلى ملخص ما اعترض به على المصنف من ان الصواب ان يسمى أصول الفقه لا ينحصر في المسائل الكلية السابق ذكرها بل يدخل في عمومها أيضا المرجحات التي سيذكر معظمها في الكتاب السادس وصفات المجتهد المعبر عنها بشروط الاجتهاد التي ذكرها في الكتاب السابع وسيأتي تفصيل ذلك في محله ومقال صاحب الترياق من أن دلائل الفقه الاجمالية في التعريف الذي اختاره المصنف هي المسائل الكلية المبحوث فيها عن أحوال أدلة الفقه صحيح وايضاح ذلك على وجه الاجمال ان علم الاصول أدلة اجمالية للفقه أى لمسائل الفقه فالفقه يحتاج الى تلك الادلة الاجمالية الكلية عند تطبيق الادلة التفصيلية الجزئية المختصة بمسألة مسألة على أحكامها يعني اذا استدل على مسألة من مسائل الفقه بدليل تفصيلي جزئي من الكتاب أو السنة مثلا فيحتاج هذا الاستدلال الى دليل اجمالى كلى من أصول الفقه كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى ﴿ وآتوا الزكاة ﴾ لقوله تعالى وآتوا الزكاة دليل تفصيلي جزئي مختص بمسألة وجوب الزكاة من الفقه فاذا أردنا أن نطبق هذا للدليل التفصيلي على ذلك الحكم النقهي نقول الزكاة مأمور بها من الله تعالى وكل مأمور به من الله فهو واجب فالزكاة واجبة وانما قلنا ان كل مأمور به فهو واجب لان الامر للوجوب فهذه المقدمة الكبرى دليل اجمالى وهي من مسائل أصول الفقه قد احتجنا اليها عند تطبيق الدليل التفصيلي على مسألة تقية هي وجوب الزكاة وكما ان هذه الكبرى يحتاج اليها في ذلك التطبيق فتكون من أصول الفقه كذلك ما يتوقف انماها عليه من مسائل الاجتهاد وال ترجيح فهي أيضا من أصول الفقه وبذلك تعلم ان تعريف المصنف شامل في ذاته للامور الثلاثة التي هي المسائل الكلية المذكورة ومسائل المرجحات التي سيذكر معظمها في الكتاب السادس ومسائل الاجتهاد المذكورة في الكتاب السابع غير ان المصنف قصر الادلة الاجمالية للفقه في تعريفه على اقتراع المبحوث فيها عن الادلة الخمسة المذكورة في الكتب الخمسة وأسقط مسائل المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الاصول وسياتي الكلام على ذلك

والحاصل ان لنظ أصول الفقه سواء قلنا انه منقول او علم بالغلبة قد صار اسما واحدا يدل على مجموع المسائل المستحضرة بواسطة امر كلى مشترك بينها كالموضوع أو الغاية مثلا ولم يبق

مركبا اضافيا يدل كل واحد من جزئيه على جزء المعنى ولذلك قال الجلال الحلي أى الفن المسمى بهذا اللقب * ولما كان لفظ أصول الفقه قبل النقل جمع أصل والاصل لغة على ما هو الصحيح ما يبتنى عليه غيره ويستند اليه لافرق بين أن يكون ابتناء حسيا كابتناء انسقف على الجدران أو عقليا كابتناء المسألة على دليلها أو عرفياً كابتناء المجاز على الحقيقة وغير ذلك من كل ما كان الابتاء فيه عرفيا وكان الفن الذى سميته بهذا الاسم بالغلبة أو بالنقل يبتنى عليه الفقه ويستند اليه ابتناء عقليا كما علم مما سبق كان داخل في افراد مفهوم لفظ الاصل لغة ويكون مجموع المسائل المذكورة في الكتب السبعة أصول الفقه لغة وهى أيضا المسماة بالغلبة أو بالنقل بهذا الاسم ويبتنى عليها الفقه ويستند اليها ولذلك قال الجلال الحلي أى الفن المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه للإشارة الى أن المعنى اللغوى موجود فيه أيضا بعد العالمية ولهذا قال الجلال اذ الاصل ما يبتنى عليه غيره اه أى لغة ولا وجه لما قيل ان وصف الاجمالية انما هو لمعرفة الدلائل لا للدلائل لان قولنا فيما سبق ﴿لان الامر للوجوب﴾ قاعدة من قواعد الاصول التى يبتنى عليها الفقه وقولنا فيما سبق ﴿وكل مامور به واجب﴾ مأخوذة منها وراجعة اليها والمسألة التفهيمية التى هى قولنا الزكاة واجبة هى النتيجة المقصودة وقولنا وآتوا الزكاة أمر قضية مندرجة تحت قولنا وكل أمر للوجوب باعتبار اندراج موضوع الأولى في مفهوم موضوع الثانية فكانت قواعد الاصول بهذا المعنى أدلة اجمالية يندرج تحنها جميع الأدلة التفصيلية كقوله تعالى (وآتوا الزكاة) فانه أمر بمادته وصيغته يندرج تحت حكم القاعدة الاصولية اتقائلة كل أمر للوجوب فكانت نفس تلك القواعد هى الموصوفة بالاجمالية ولذلك قال الجلال كغيره من المحققين أى غير المعينة كمطلق الامر والنهي الى آخره وما قاله شيخنا فى تقريره من ان كلام المصنف على حذف مضاف الى آخره فقيه ان قول الشارح الجلال ان الدلائل التفصيلية جزئيات الاجمالية لا يشير الى تدبير المضاف ولا يقتضى ان المراد فى كلام المصنف بالدلائل الاجمالية مطلق الامر الذى هو كل مندرج تحته نحو ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ ولا يشير اليه فان أقيموا الصلاة مثلا ليس هو الدليل بمجرد بل هو فى الحقيقة جزء من الدليل بل هو موضوع الصغرى منه ومطلق الامر ليس هو اندليل الكلى بمجرد بل هو فى الحقيقة موضوع الكبرى والدليل الحقيقى هو نحو أقيموا الصلاة أمر مطلق باقامة الصلاة وكل أمر مطلق يفيد وجوب المامور به حقيقة ينتج أقيموا الصلاة يفيد وجوب المامور به حقيقة وهو الصلاة فالصلاة مامور بها وكل مامور به واجب فالصلاة واجبة وهذه النتيجة مسألة فقهية واحتاجت فى الاستدلال عليها الى القاعدة اتقائلة وكل أمر مطلق يفيد وجوب المامور به حقيقة التى هى كبرى اندليل وهى مسألة أصولية والصغرى

جزئى من جزئياتها وموضوع الصغرى جزئى من جزئيات موضوع الكبرى وقد قال
الطارىفى حواشيه ان حذف المضاف فى التعريفات بعيد سببا مع معارضته مارجح به التعريف
الاول بقوله فيما بعد ان الاصول لغة الأدلة فهذا القول يبعد احتمال تقدير المضاف اه * وقول
شيخنا ان ذلك لا يعارضه لما يئته من معناه غير مسلم فان المعنى الذى يئته بقوله ان الاصول
المضافة الى الفقه كما هو الموضوع لغة هو الادلة ولا ريب فيه على مامر عن صاحبه التلويح
والتوضيح من انه لا نقل عن المعنى اللغوى وانه مع الاضافة لا يصدق على غير الادلة واذا
كان كذلك فكون المنقول اليه المسائل اقرب من كونه المعرفة اذ المسائل بعض الدليل لغة
لا يئنى المعارضة بل يؤيدها لانه سلم فيه ان المنقول اليه هى المسائل وانها تسمى أدلة لغة وقد
جعل لفظ أصول الفقه علما عليها مع لحظ المعنى اللغوى وتحققه فيها بطريق المناسبة وهو
الذى أشار اليه الشارح المحقق فى بيان وجه كون هذا الاسم لقباً مشعراً بمدحه كما يئناه قافهم
وأما اعتراض الطار على ان يراد بالدلائل الاجمالية للفقه مسائل الاصول بأن التعريفات
نحمل على المعانى المتبادرة منها والمتبادر من الدلائل الاجمالية عندهم هى الكتاب والسنة الى
آخره لامسائل الاصول على انها ليست دلائل اجمالية وانما هى كبريات للدلائل التفصيلية مثل
أن تقول الصلاة واجبة لقوله تعالى ﴿ اقيموا الصلاة ﴾ فانه أمر والامر للوجوب فارادة
مسائل الاصول من الادلة الاجمالية بعيد جداً قلنا يستعمله احد وأيضاً سيجىء ان التفصيلية
جزئيات للاجمالية ولا يستقيم ذلك اذا حملت الاجمالية على قواعد الاصول وانما يستقيم اذا
حملت على مطلق الامر ونحوه وكيف تتحمل هذه التعريفات امثال هذه التكاليف البعيدة
ولو سلم ان ما ذكره هو المراد فهو من المراد الذى لا يدفع الايراد اه * وقد واققه شيخنا
فى تقريره فغير وارد على ما ذكر وذلك ان دعوى ان المتبادر من الدلائل الاجمالية عندهم هى
الكتاب الى آخر ما قال من ان ارادة مسائل الاصول من الدلائل الاجمالية بعيد جداً غير
مسلم فانهم وان اطلقوا على الكتاب والسنة وباقى الادلة انها ادلة اجمالية لكن هذا الاطلاق
لا يقتضى انها المتبادر فى كل موضع ودعوى انه قلما يستعمله أحد غير مسلمة كيف وقد جرى
على هذا التعريف كثير من فحول العلماء كما علم مما سبق عن الزركشى وغيره وقد قل شيخنا
فى تقريره عن صاحب التلويح رداً على من قال ان اطلاق لفظ أصول الفقه على الفن المدون
بطريق النقل انه قال النقل خلاف الاصل ولا ضرورة للعدول اليه لان الابتاء كما يشمل
الحسى كابتاء السقف على الجدار يشمل الابتاء العقلى كابتاء الحكم على دليله فهنا يحمل على
المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتاء هنا عقلى فيكون
أصول الفقه ما يئتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الادليله اه *

قال شيخنا وهو معنى قول العضد وإذا أضيف إلى العلم فالمراد دليله * ثم إن هذا المركب الإضافي نقل عن هذا المعنى التلويح أعني دلائل التثنية إلى المعنى العلمي بأن جعل علما للقواعد التي هي طرق استنباط الفقه لوجود المناسبة بين المنقول عنه وإليه وهي إن هذه أيضاً دلائل إذا الحكم الفقهي وقع متعلق بمحورها فإن قولنا الأمر للجواب معناه كما قاله السعد يفيد الوجوب فالحكم أعني الوجوب الجزئي مدلول لها من القوة فاذا ضم إليها الصغرى خرج من القوة إلى الفعل كما قاله التفتازاني في التلويح اه وهذا صريح في أن مسائل الأصول وقواعده تسمى أدلة الفقه ولا جاز أن يراد منها الأدلة التفصيلية لأنها ليست هي المسمى اللقب لأصول الفقه فتعين أنها الأدلة الإجمالية للفقه وإنها هي المعنى المتبادر من لفظ الأدلة الإجمالية للفقه في هذا المقام بل إن إطلاق الأدلة الإجمالية على الكتاب والسنة ونحوها ليست لأنها باعتبار موادها المعينة فقط هي التي بها الاستدلال بالتعلل بل باعتبار أوصافها أيضاً من كونها أمراً أو نهياً أو تاماً أو خاصاً ونحو ذلك مع ما ينضم إليها من محولاتها الجزئية التي هي أوصافها المذكورة حتى يصير المجموع قضية صغرى قائلة أقيموا الصلاة أمر مطلق ولا بد أن تنضم إليها الكبرى التي هي افتقار الأصولية القائلة كل أمر للوجوب فجعل مطلق الأمر دليلاً إجمالياً باعتبار ما ينضم إليه من المحمول الكلي وجعل نحو أقيموا الصلاة دليلاً تفصيلياً باعتبار ما ينضم إليه من محموله الجزئي وكل منهما دليل بالقوة لا بالفعل ولا يصير دليلاً بالتعلل إلا بعد أن تنضم القضية الجزئية موضوعاً ومحمولاً بصفة صغرى القياس إلى القضية الكلية محمولاً وموضوعاً بصفة كبرى القياس ألا ترى إلى قول شيخنا نقلاً عن السعد فإن قولنا الأمر للوجوب معناه كما قال السعد يفيد الوجوب فالحكم أعني الوجوب الجزئي مدلول لها بالقوة إلى آخر ما تقدم وبذلك تعلم أن قول المصنف فيما تقدم الآتي بالقواعد القواطع من فني الأصول مع جعل من يانا قرينة على أن المراد بالدلائل الإجمالية للفقه قواعد الأصول وإس قرينة على تقدير المضاف كما يقول شيخنا رحمه الله ألا ترى إلى ما فرعه شيخنا على ما نقله عن السعد والعضد من قوله فعنى قول الشارح الآتي أنه أقرب إلى المدلول لغة أنه أقرب لوجود المناسبة اقوية لوجود الدلالة في المنقول عنه والمنقول إليه بخلاف الحمل على المعرفة فإن معنى كون التصديق بالقواعد دليلاً أنه يوصل بواسطة تعلقه بالقواعد الدالة على ما مر إلى أن قال إذا المسائل بعض الدليل لغة اه * فإن هذا كله لا يتم إلا إذا كانت مسائل الأصول نفسها تسمى أصولاً للفقه ويبنى عليها الفقه ويستند إليها واستناده إليها وابتناؤه عليها ليس إلا استناداً وابتناءً عقليين فهي أدلة الفقه الإجمالية وكونها في الواقع بعض الدليل العقلي لا يتنافى أنها تسمى أدلة إجمالية باعتبار دلالتها بالقوة كما سمينا نحو أقيموا الصلاة دليلاً تفصيلياً لهذا المعنى أيضاً وإن كان هو في الواقع بعض الدليل بالفعل *

والحاصل ان لفظ أصول الفقه باعتبار انه مركب تبيدي يدل كل جزء منه على جزء معناه ومعناه لغة ما يبتنى عليه الثقة ويستند اليه وهي أدلة أعم من أن تكون أدلة تفصيلية أو اجمالية وأعم من أن يكون المراد من الأدلة التفصيلية موضوع القضية الصغرى نحو أقيموا الصلاة أو هو مع محوذاً ومن أن يكون المراد من الأدلة الاجمالية موضوع الأدلة الكبرى أو هو مع محوذاً فان كل ما ذكر يبتنى عليه الثقة ويستند اليه ويخصص الاستناد اليه والابتناء عليه بالثقة فقط فلا يبتنى عليه سواه فكل واحد منها يسمى أصلاً لغة للثقة فهو دليل الفقه لغة لا ابتناء الثقة عليه واستناده اليه وان لفظ أصول الفقه بعد جملة علماء على فن الاصول المدون الذي هو القواعد المشتركة في موضوع واحد وغاية واحدة سواء كان علماً بالغبلة أو بالنقل صار معناه ومسماه تلك القواعد بحيث متى أطلق يراد منه تلك القواعد ومناسبة التسمية بهذا اللقب هي كون تلك القواعد يبتنى عليها الفقه ويستند اليها غاية الامر ان لفظ أصول الفقه مشترك لفظي بين تلك القواعد وبين العلم بها أي التصديقات المتعلقة بها وبين ملكة استحضارها ولا شك ان تلك القواعد هي التي يبتنى عليها بنفسها الثقة بخلاف التصديق بها أو ملكة استحضارها فان كلا منهما انما يبتنى عليه الثقة بواسطة تعلقه بتلك القواعد كما يؤخذ من كلام شيخنا السابق ولذلك رجح المصنف في تعريف أصول الفقه انه دلائل الفقه الاجمالية وحكى مقابله بقيل فمراده ان التعريف الاول أولى وأقرب فقط ولذلك قال العطار رحمه الله لم يرد بصيغة التمريض كتصويب الاول الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل يان الاولوية لان اطلاق العلم على القواعد أشيع في العلوم المدونة وقال بعض من حشى الحواشي الشريفة على الشرح العنصرى ان ابتناء الطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل $\left(\frac{\text{بلا واسطة}}{\text{بلا واسطة}} \right)$ ومعنى بلا واسطة $\left(\frac{\text{بلا واسطة}}{\text{بلا واسطة}} \right)$ وأما على العلم به فبالتبعية فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبتنى عليه اصالة فاندفع بما قلنا ان أسماء العلوم تطلق على المسائل وعلى العلم المتعلق بها وكل منهما هنا صحيح اهـ * وهذا أيضاً مما يرد على من قدر المضاف في كلام المصنف وعلى العطار نفسه حيث استبعد ان قواعد الاصول تسمى دلائل اجمالية للثقة فان القواعد هي المعلومات وهي التي يبتنى عليه الثقة اصالة فهي تسمى أدلة الفقه لغة لا ابتناء عليها وهي التي تسمى بلفظ أصول الفقه بعد جملة علماء لها لا ابتناء عليها أيضاً وهي المرادة من دلائل الفقه الاجمالية عند الاطلاق في مثل هذا المقام وهي الموصوفة اصالة بالاجمالية لامعرفتها فلا وجه لجعل الاجمالية وصفا للمعرفة لا للدلائل ولا وجه للقول بان الدلائل الاجمالية موضوع الثن فلا تصلح ان تكون تعريفاً له اذ هي في هذا المقام نفس القواعد وهي المسمى بهذا الاسم كما اعترف به المعارضون أنفسهم فيما كتبوا ومن هذا تعلم اندفاع جميع شكوك الناظرين هنا فاشكر الله على فضله فان الفضل يد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم *

بقي ان يقال لم يكن علم المنطق وعلم الخلاف الذي هو علم الجدل من أصول الفقه. فان المنطق يبحث عن المعقولات الثانية كالجنس والفصل التي تعرض للمواد الخارجية التي هي المعقولات الاولى وتلك المواد من علوم أخرى وعلم الاصول كذلك يبحث فيه عن الامر والنهي فقولنا كل امر للوجوب أو كل نهى للتحريم انما يراد به ان حقيقة الامر التي تعرض ﴿لأقيموا الصلاة﴾ ونحوها للوجوب أي ان هيئة الامر وصورته للوجوب فليست أقيموا الصلاة بمادتها وصورتها فردا من افراد موضوع هذه المسألة انما هي فرد من افراده باعتبار الصورة والهيئة وكذا يقال في المسألة القائلة النهي للتحريم وهكذا مسائل الاصول * قلت تمنع أولا ما ذكر ونقول ان كلا من قولنا كل امر مطلق للوجوب وكل نهى كذلك للتحريم هما مسألتان من أصول الفقه وأقيموا الصلاة ولا تأكلوا الربا بمادتهما وصورتهما فردان من افراد موضوع هاتين المسألتين وموجودتان في الخارج فالامر والنهي اللذان هما الموضوعان في المسألتين موجودان في الخارج فالمبحوث عنه في علم الاصول مواد خارجية التي هي من المعقولات الاولى بخلاف المنطق فانه كما ذكره المعارض يبحث فيه عن المعقولات الثانية التي تعرض للمواد الخارجية التي هي من المعقولات الاولى وتلك المواد لا تختص بعلم واحد بل مواد كل علم تؤخذ منه والمعقولات الثانية لا وجود لها الا في الذهن فقتضيا علم المنطق جميعا ذهنية لا وجود لها في الخارج وانما الموجود موادها التي تعرض لها وأما الادلة التعميلية التي يبحث عنها الفقيه فهي بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل أصول الفقه وهي موجودة في الخارج بموادها وصورها فافتقا وعلى فرض تسليم ان أصول الفقه يبحث فيه عن صيغة الامر مثلا وانها للوجوب بمعنى ان هيئته وصيغته للوجوب وحينئذ يكون المبحوث عنه في أصول الفقه من المعقولات الثانية كالمنطق كما يقول المعارض فلا نسلم ان المنطق من أصول الفقه وذلك لان أصول الفقه بتسليم ما ذكره المعارض يبتنى عليه ويستند اليه الفقه فقتضا دون غيره من العلوم فهو أصل يبتنى عليه الفقه خاصة فهو الحقيق بان يسمى أصول الفقه بخلاف المنطق فانه لا يختص بعلم دون علم لما علمت ان مواد كل علم من ذلك العلم وان ما يبحث عنه المنطق وهي المعقولات الثانية تعرض لتلك المواد فما يبحث عنه المنطق عام في جميع العلوم ومنها علم الاصول وعلم الفقه فهو آلة عامة وعلى فرض تسليم ان المنطق يبتنى عليه الفقه فعلة التسمية للفقهاء لاجلها * وما قيل في المنطق اعتراضا وجوابا يقال في علم الخلاف الذي هو علم الجدل فانه انما يبحث فيه عن مقتضى والتأني مثلا من حيث انهما مطلق مقتضى وناقض دون التعرض لمقتضى أو نافي معين الاعلى وجه التمثيل وغير ذلك مما لا يختص بعلم دون علم وتخصيص العلماء له بالفقه للاعتناء به لا لانه خاص به فاعرف ذلك ولا نسأم فان المقام مقتضى لذلك نظرا لما وقع فيه من التشبث والعبارات الصعبة

قال المصنف (وقيل معرفتها) قال المصنف في منع الموانع ان التعريف الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة اه * وقال والده في شرح المنهاج والاولى جعل الاصول الادلة والفقهاء للعلم لانه الاقرب الى الاستعمال اللغوي اه * فالمصنف تبع في اختيار تعريف كل من الاصول والفقهاء والده مستدلا بانه أقرب الى المدلول لغة ومن ذلك تعلم كما قال ابن قاسم انه أراد بالصواب ما هو الاول لامنع التعريف الثاني وانه ليس بصواب وقد وقع كما قال ابن قاسم وبه عليه شيخه الشريف استعمال الصواب بمعنى الاول في عبارات الائمة كالسعد وقد علمت مما تقدم ان أسماء العلوم تطلق على معرفة القواعد وملكة استحضارها كما تطلق على اتقواعد ولذلك قال المحلى رجع المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول لغة اذ الاصول لغة الادلة كما في تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالاحكام لانفسها اذ الفقه لغة الفهم والمراد بكون الاصول لغة الادلة ان الادلة من ما صدقات الاصول لا أن الاصول هي الادلة لا غير كما توهم على ان حصر الاصول في الادلة انما يتبع اذا لم تنصف الى الفقه أما اذا كان المراد في قوله اذ الاصول الادلة الاصول المضافة الى الفقه كما ان المراد بالادلة أدلة الفقه وان أل في الاصول والادلة عوض عن المضاف اليه فالخبر صحيح اذ لا شبهة في أن الاصول المضافة الى الفقه لغة هي أدلة الفقه ولا شك ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل اما على العلم به فبالتابع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبتنى عليه اصالة وهو المعلوم ولا شك ان المعنى اللغوي لاصول الفقه الذي هو أدلته كما عامت مما تقدم أعم من أدلة الفقه الاجمالية التي هي المعنى الاصطلاحي لشمول أدلة الفقه لغة لها ولادلة الفقه التفصيلية فلم يتحد المعنى الاسمي الاصطلاحي والمعنى اللغوي حتى يقال لا يتصور القرب بينهما ومتى كان المعنى اللغوي أعم من المعنى الاسمي فاطلاق لفظ أصول الفقه لقباً على أدلة الفقه الاجمالية أقرب الى المدلول اللغوي من اطلاقه على معرفتها لان الادلة الاجمالية فرد من افراد مطلق الادلة بخلاف معرفتها وفرد الشيء أقرب اليه من معرفته فاعتبار الاقرية هنا في غاية الصحة وأدلة الفقه الاجمالية وان كانت فرداً من افراد المعنى اللغوي كما قلنا وداخلة فيما وضع له لفظ أصول الفقه لغة الا ان الوضع اللغوي لم يعتبر فيه خصوصيات الافراد فادلة الفقه الاجمالية من حيث خصوصياتها المعتبرة في المعنى الاسمي الاصطلاحي ليست من الموضوع له لغة فهي باعتبار خصوصياتها مقابلة للموضوع له لغة وهذا التقدير كاف في تصحيح الاقرية ولا شك ان مسائل الاصول السكينة الباحثة عن أحوال الدلائل هي أيضاً أدلة الفقه كما اعترف بذلك من اعترض أيضاً حيث قال في أثناء كلامه والدلائل الاجمالية هي القضايا التي يستدل بها على المسائل النقية كذا يؤخذ من ابن قاسم وقد قدمنا لك ان تلك المسائل هي دلائل الفقه الاجمالية وانها تسمى أصول الفقه بالمعنى اللقبى واللغوي * غاية الامر ان التسمية بالمعنى اللقبى

تختص بها وبالمعنى المتفردى تعممها والادلة التفصيلية فانهم .
 بقى ان ابن قاسم قال ان فن الاصول اما المسائل كما هو المراد من التعريف الاول واما
 التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثانى * والمسائل يجب ان تكون كلية والمحكوم
 عليه فى السكينة كل فرد من افراد الموضوع لانه مفهوم الموضوع وانما هو آلة للملاحظة وحفظها
 يمنع ان يكون المحكوم عليه فى مسائل الاصول مفهوم الموضوع من حيث هو والا لم تكن
 كلية بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه فيها افراد الموضوع وان لوحظ بمفهوم الموضوع
 ويلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التى هى الادلة التفصيلية وان يكون مسمى أصول
 الفقه المسائل الباقية عن أحوال الادلة التفصيلية أو التصديق بتلك المسائل مثلاً قولنا الامر
 للوجوب مسألة من مسائل أصول الفقه والمحكوم عليه فيها أقيموا الصلاة واتوا الزكاة الى غير
 ذلك لانه مفهوم الامر لكن جعل آلة للملاحظة تلك الافراد فكيف يصح قولهم أصول الفقه
 دلائل الفقه الاجمالية أو معرفتها لان المراد به قطعاً ليس تلك الدلائل أنفسها فى الاول ولا معرفتها
 فى الثانى ضرورة ان الدلائل أنفسها موضوع العلم ومعرفة الدلائل أنفسها هى تصورها وكل
 منهما لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد فى الاول المسائل الباقية عن أحوال الدلائل وفى
 الثانى التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه يجب كلية المسائل وان المحكوم عليه فى السكينة
 افراد الموضوع لانه مفهوم الموضوع من حيث هو بل مفهومه آلة للملاحظة وكيف يصح قول
 الشارح الا ترى الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من أدلته لكن الاجمالية دون التفصيلية بل يجب
 ان يكون موضوع البيان ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية أى المسائل الباقية عن أحوال
 ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية أو لمعرفة تلك المسائل أى التصديق بها * اللهم الا ان يجاب
 بمنع كلية المسائل كما هو صريح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كقاعدة ان
 الله موجود الى آخره الا ان يؤول ذلك أو بتأويل كلامهم هنا بان يحمل التقدير بالاجمالية على
 مجرد وجوب كون البحث عن الادلة على وجهه كلى بان لا يقع التفصيل عنواناً فى شىء من
 المسائل نحو أقيموا الصلاة للوجوب وان كان هو المبحوث عنه بالذات وعلى هذا قول الشارح
 فليست أصول الفقه معناه ليست من حيث البحث عنها على التعيين بان يقع تفصيلها عنواناً
 للبحث لا مطلقاً أصول الفقه والاضح ان يقال ان فى التفصيلية جهة اجمال وتفصيل والبحث
 عنها فى هذا التنبؤ باعتبار الجهة الاولى لا باعتبار الثانية ثم نقل عن شيخ الاسلام ما يؤيد
 هذا الجواب وقد نقله العطار مختصراً ولم يقره وحذف الجواب الاول لان القول بان مسائل
 أصول الفقه ليست كلية خلاف الواقع فمنع كليتها مكابرة بعد كون موضوعها كلياً *
 وأما الجواب الثانى الذى أوجبه بقوله والاضح ان يقال الى آخره فلا يدفع السؤال لانه مادام يسلم

أن المبحوث عنه بالذات في الكلية هو افراد موضوعها فالحكم على الادلة باعتبار جهة الاجمال التي هي مفهوم الموضوع لا يكون مقصودا بالذات بل للملاحظة ما هو مقصود بالذات وهي افراد الموضوع التي هي الادلة التفصيلية فلا اعتراض باق على حاله وقد أشار شيخنا في تقريره الى ما يدفع اعتراض ابن قاسم بالمرّة فقال * ثم اعلم ان المحكوم عليه في المحصورات كما حققه الدواني والسيد الزاهد في حواشيه هو الطبيعة من حيث أنها تصلح للانطباق على الجزئيات فلا جرم يتعدى الحكم الى الاشخاص فالحكم عليها بالعرض كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة الامر الحاصل في النفس وهو الطبيعة دون الافراد الا انه من حيث التخصيص والانطباق على الجزئيات وأما المحكوم عليه في الطبيعة فهو الطبيعة لا من تلك الحيثية ولذا لا يصدق عليها الا ما لا يتعدى الى الافراد كالتوعية ولذا لا تعد من مسائل العلوم لعدم كليتها فاندفع ما قيل أن المبحوث عنه في مسائل الاصول الدلائل التفصيلية لانها من المحصورات المحكوم فيها على الافراد فانه مبني على رأى مرجوح حكاه عبد الحكيم في حواشي انقطب وأشار له الدواني تدبر اه

وحاصله أن المحكوم عليه في القضايا الكلية أولا وبالذات هو الحقيقة الكلية باعتبار انطباقها على الافراد أي باعتبار تحققها في كل فرد من أفرادها وان كل فرد هو تمامها وبعبارة أوضح أن الحكم في القضايا الكلية على الكلي الطبيعي وهو الحقيقة لا بشرط شيء حتى الاطلاق والكلي الطبيعي بهذا المعنى موجود في الخارج وهو غير الافراد التي كل واحد منها هو الحقيقة بشرط شيء وهو التعيين بالخصوصيات كما انه يفاير الكلي بشرط لا شيء وهو موضوع الكلية الطبيعية فاندفع ما بنى عليه ابن قاسم الاعتراض من أن المحكوم عليه في الكلية كل فرد من افراد الموضوع لا مفهوم الموضوع وانما هو آلة للملاحظة وكيف يمكن أن يكون أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحوه من الادلة التفصيلية مبحوثا عن أحواله في علم الاصول مع أن أحوال تلك الادلة أحكام جزئية ولكل واحد منها حال يثبت له غير حال الآخر فان الذي يثبت لأقيموا الصلاة هو وجوب الصلاة والذي يثبت لآتوا الزكاة هو وجوب الزكاة على معنى أن كلا منهما يفيد الوجوب المعين وهما ونحوهما من الادلة التفصيلية مبحوث عنه في علم انتقته لاثبات تلك الاحوال وأما المبحوث عنه في أصول النقه فهو مطلق الامر والنهي مثلا والاحوال التي تثبت لهما في علم الاصول هي مطلق الوجوب والتحريم ولا يتم استدلال النقيه على مطلوبه من أن أقيموا الصلاة يفيد الوجوب الا من بعد أن يركب الدليل ولو تقديرا بان يلاحظ تركيبه فيجعل ذلك الدليل موضوعاً ويحمل عليه ما يجعله مندرجا في موضوع قضية أخرى لتكون هي صغرى الدليل ثم يحمل على موضوع القضية الاخرى الذي اندرج

فيه موضوع الصغرى محمولا آخر فينتقل الحكم على موضوع الكية الكبرى الى موضوع الصغرى فيقول النقيه اقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر يفيد وجوب المأمور به اقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به كما سبق ايضاحه وبهذا تعلم أن تسمية نحو اقيموا الصلاة دليلا تفصيلا ونحو مطلق الامر دليلا اجماليا على طريق التسامح فان نحو اقيموا الصلاة انما يصير صغرى الدليل بعد حمل حاله عليه وصيرورته قضية والا فهو موضوع الصغرى وكذا نحو مطلق الامر انما يصير كبرى الدليل بعد حمل حاله عليه وصيرورته قضية كلية يندرج في موضوعها موضوع الصغرى والا فهو موضوع الكبرى وموضوع القضيتين بعد التركيب الخاص هو الدليل المنتج فكل منهما بعض الدليل لاتمام الدليل * ولما كانت الكبرى هي المسائل التي انبنى عليها استنباط الاحكام النقيه كانت أصوله ومبتهاته وسميت دلائله الاجمالية أى غير المعينة أى انها لم تشر الى شىء معين الا ترى انا اذا تكلمنا على ان الامر للوجوب لم نشر الى أمر معين وكذلك النهي والاجماع واتقياس وليس كذلك أدلة الثقة لانها معينة نحو قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ انما الاعمال بالنيات ﴾ كما تقدم نقله عن الزركشى وتبعه الجلال وقال بعد ذلك نخرج الدلائل التفصيلية الى آخره ولذلك قال انعطار غير المعينة تفسير باللازم لان الاجمال عدم الايضاح ويلزمه عدم التعيين أى التفصيل وليس المراد بعدم تعيينها انها مبهمة الى آخر ما به وبذلك تعلم أن قول الشارح المحلى كغيره في تفسير الاجمالية غير المعينة لا يتنافى ان يراد بالدلائل الاجمالية اقواء كما لا يتنافى ذلك جعل الدلائل التفصيلية جزئيات الاجمالية وقول شيخنا فانه لا معنى لعدم تعيين قولنا الامر للوجوب ان أراد بعدم التعيين الا بهام فقد علمت انه غير مراد وان أراد بعدم التعيين عدم التفصيل فغير مسلم لان قولنا الامر للوجوب لم يشر فيه الى أمر خاص معين بمادة معينة كما تقدم كما ان قوله رحمه الله مع ان الدليل عندهم لا يطلق الا على الكتاب والسنة الى آخر ما عنده الشارح عند قوله وسبعة كتب غير مسلم لما قدمناه لك من انهم يسمون قواعد الاصول أدلة الثقة الاجمالية ولذلك جعلوا لنظ أصول الثقة لقبها فافهم * ومن هذا تعلم ان لنظ أصول الثقة كغيره من اسماء العلوم والكتب أعلام لا أسماء أجناس

وحاصل الكلام في ذلك ان العلماء قد اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال فترى ذهب الى أنها أسماء أجناس واختاره الشيخ الامام والد المصنف فقال نحن نجد انه لو قال قائل غلان يعرف فقها ونحوا وطباً فهم منها معانيها الخاصة فدل على انها موضوعة لها مع التنكير كما يفهم من دابة مع التنكير ذوات الاربع * قال ثم لذا ثبت انها منقولة فهي أسماء أجناس لا اعلام اجناس لوجهين (أحدهما) انها تقبل الالف واللام ولو كانت أعلاما لما قبلتها

(والثاني) انه قد ثبت ذلك في دابة اذ ايسر بعلم فلتكن هذه مثلها * قال ابن قاسم بعد نقله ما ذكر عن منع المواتع وفي كلا الوجهين المذكورين لنشئ العلمية فنظر لا ينفق اه * ولم يبين وجه النظر وستعلم وجه ذلك مما يأتي فنشطن والرد على الشيخ الامام بان العلم لنظ أصول الفقه وهو مركب اضافي لاندخله اللام وان مدخول اللام لنظ أصول بدون اضافة وهو ليس بعلم لا يفيد * ومن مال الى انه اسم جنس صاحب مسلم الثبوت وقال السيد * يعني لنظ أصول الفقه من اعلام الاجناس لان علم أصول الفقه كلى يتناول افراداً متعددة اذ القاسم منه يزيد غير ما قام بعمر وشخصا وان ائحد معلوماها * ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له اه * يعني ان المتعارف عند أهل اللغة هو ان المركب اذا نقل ينبغي أن ينتقل الى المعنى العلمى ويجعل علما * قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطرد في أسماء العلوم والكتب والوجه المطرد ان كل عرض علما كان أو غيره يبلغ بواسطة مشخصاته حداً لا يمكن تعدده الا بتعدد محله قدر قوى شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا انه لا يحد مثل الشخص الحقيقي فألحقه أهل العرف به وجعلوا اللفظ الموضوع بازائه علما وفي شرح الشريف أن أسماء العلوم كإسماء الكتب أعلام أجناس عند التحقيق وضعت لانواع أعراض تتعدد أفرادها بتعدد المحل كلقائم يزيد وبعمر وقد تجعل أعلام شخص باعتبار أن التعدد باعتبار المحل يعد عرفاً واحداً وهذا انما يتم اذا لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالى كما مر فيندفع ما قيل انها جزئيات والجزئى لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا بان الماهية التى يميز اجزاؤها فى الوجود تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومن ذلك جاز فى الجزئى فبشبه التعريف فتدبراه معنى يمكن بيان أجزائه المتميزة فى الوجود فيمكن أن يسمى يانها حداً أو رسماً لمشابة الحد أو الرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حد حقيقى لاختصاصه بالكليات بالاتفاق فلا تغلط كذا كتب بحاشية المقام اه من ابن قاسم مع حذف مالا حاجة اليه وقال شيخنا فى تقريره ومثله العطار فى حواشيه واللفظ لشيخنا لكونه أوضح وتحقيق المقام على ما قاله المحقق عبد الحكيم فى حواشى القطب ان العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت فى ذهن الواضع بامر كلى مشترك يانها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الامر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة فى جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما اذا قدر الرجل ابنا له ووضع له اسماً ثم ان لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال بناء على ان ذلك التعدد طارئ بعد الوضع كانت أسماء العلوم أعلاماً شخصية ويؤيده ما نقله الدوانى عن الشيخ الرئيس ان موضوع الطبيعة لا أخذ من حيث انه شىء واحد بالوحدة الذهنية كانت شخصية أو بناء على العرف وان اعتبر ذلك

كانت أعلاما جنسية وبهذا يجمع بين الكلامين للسيد في حاشيتي العنيد والشمسية وبهذا
يسدفع ما يقال ان مسائل العلوم تزايد يوما فيوما بزيادة الافكار فكيف يمكن الوضع
لها لان وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكفى في
الاستحضار تلك الملاحظة الاجمالية اه * وأقول قد صرحوا بان أسماء العلوم تطلق تارة على
العلم المدون وهو عبارة عن مجموع المسائل التي اعتبرت شيئا واحدا باتحاد الموضوع أو الغاية
أو الإدراكات المتعلقة به كما يعلم مما سبق عن عبد الحكيم وهذا المجموع المتحد لا تعدد فيه أصلا
بالنظر الى ذاته وإنما المتعدد اجزائه كتعدد اجزاء ذات زيد مثلا وليس هذا المجموع أمرا
كليا يصدق على افراد متعددة بحيث يحمل على كل واحد منها حمل هو هو ووضع اسم العلم لهذا
المجموع مقطوع النظر فيه عن ان يتعلق به تصديق أم لا وعن ان يتعلق به ملكة استحضار
أو استحصال أم لا وعن ان يقوم بذهن الواضع وغيره بل الملاحظة عند الوضع هي ذات المجموع
المتحدة في ذاتها اتحادا ذهنيا باعتبار وجودها في ذاتها فيكون الملاحظ في الوضع هو الفن
المدون الذي هو مجموع تلك المسائل المتحدة على وجه مذكر في ذاته و باعتبار تحققه في نفسه
ومن ذلك تعلم ان تعدد المسائل التي هي اجزاء المجموع الموضوع له لا يقتضى تعدد ذلك
المجموع ولا يقال ان المسائل متعددة بتعدد الحمل بل انها متعددة في ذاتها بتعدد موضوعاتها التي
ترجع الى موضوع العلم الكلي وبتعدد محمولاتها التي ترجع الى أحوال ذلك الموضوع الكلي
فالمتعدد هي اجزاء الشيء الواحد لاجزئياته فلا يكون الموضوع له اسم العلم اذا كان هو الفن
المدون كليا بل هو واحد بوحدة موضوعه أو غايته وحدة ذهنية وقد علمت ان الواحد بالوحدة
الذهنية يعتبر شخصا معينا فاسم العلم علم شخصي واذا وقع موضوع قضية كانت شخصية
فلا يمكن ان يكون اسم جنس أو علم جنس لان الموضوع له فيها يجب ان يكون كليا وما قيل
ان أسماء العلوم لمفهوم كلي هو مجموع المسائل الصادق على ما في أذهان كثيرة وربما يزيد
وينقص وانها تدخل عليها الالف واللام والاضافة والاصل في دخولهما ان يكون لتحصيل
تعريف الاسم المنكر وان لفظ القرآن وقع منكرا في القرآن فتكون أسماء العلوم وأسماء
الكتب أسماء أجناس فقير مسلم ونمى ان أسماء العلوم وأسماء الكتب موضوعة لمفهوم كلي
هو مجموع المسائل الصادق على ما في أذهان كثيرة اما أسماء العلوم فلما علمت مما نقله شيخنا
عن عبد الحكيم في حواشي القطب من ان استحضار مجموع المسائل في ذهن الواضع كما اذا
قدر الرجل أبنائه ووضع له اسما وما نقله الدواني عن الشيخ الرئيس فهذا كله يدل على ان الواضع
لأنما لاحظ مجموع المسائل باعتبار وحدتها بوحدة الموضوع أو الغاية بدون أن يلاحظ تعددها
باعتبار ذلك المتعدد بل قد اعتبر عدم اعتبار ذلك

التعدد في الموضوع له بدليل قوله كما اذا قدر الرجل ابناله ووضع له اسما * وأما أسماء
 الكتب فلان الكتاب المؤلف انما نسب لمؤلفه باعتبار انه هو الذي جمعه ورتبه ترتيباً
 مخصوصاً بملكته كلاماً نفسياً أولاً * ثم تلفظ به أو كتبه مرتباً بذلك الترتيب النفسى أو تلفظ
 به وكتبه معاً مرتباً بذلك الترتيب وبهذا الاعتبار وضع مؤلف الكتاب اسمه له وجعله علماً عليه
 وبهذا الاعتبار ينسب الكتاب لمؤلفه دون غيره يقطع النشر عن ما في الاذهان وتعدده
 بتعدد ما يقطع النظر عن كثرة اللفظين والكاتبين فالكتاب الذي سماه بهذا الاسم واحد
 متشخص بهذا الاعتبار ولو اعتبرنا تعدده بتعدد الاذهان واللفظين والكاتبين لكان
 ما في ذهن كل انسان شخصاً بغير ما في ذهن الآخر في شخصه وان مثله في ماهيته فلا
 يكون هو الكتاب المنسوب للمؤلف بل هو مثله تقط ولكان الامر كذلك بالنظر الى
 ما يلفظ به كل لفظ وكتبه كل كاتب ولا شك ان هذا الوصح لا يقتضى ان ما يقرؤه
 كل واحد منا من كتاب الله تعالى غير ما يقرؤه الآخر وغير ما أنزل على نبينا صلى الله عليه
 وسلم وغير ما قرأه جبريل عليه السلام ويكون ما قرأه جبريل غير ما قرأه النبي صلى الله عليه وسلم
 وهذا كله باطل بلا شبهة وأما دخول الالف واللام والاضافة على أسماء العلوم والكتب
 فهو من قبيل دخولهما في قولك الحسن والحسين والعباس واليزيد وعثماننا وعلينا ونحو ذلك
 وأما مجئ لفظ القرآن في القرآن منكرأ فلان لفظ القرآن كما وضع لمجموع الكلام المنزل على
 محمد صلى الله عليه وسلم وضع لكل جزء ويتحدى به من أجزائه كالماء يطلق على القليل
 والكثير فهو موضوع للحقيقة المصادقة على الكل والبهض وليست أسماء العلوم والكتب
 التي نحن بصدددها كذلك وما قيل ان الوحدة المتبصرة في مسميات هذه الاسماء ذهنية وليست
 شخصية بل هي مغايرة لها واخراج المعلومية أو الوحدة من الموضوع له غير ظاهر لكن تلك
 الوحدة لما كانت ذهنية لا شخصية فهي أعلام أجناس لا أسماء أجناس ولا أعلام أشخاص
 ودخول الالف واللام والاضافة كما جاز في الاعلام الشخصية كما مر لا يبعد أن يجوز
 في الاعلام الجنسية غير مسلم لان من المسلم به اعتبار الوحدة في الموضوع له وكونها ذهنية
 لا يمنع من أن المسمى متشخص معين بشخصاته الذهنية تقول المبتعض ان هذه الوحدة ليست
 شخصية ان أراد انها لاتعين المسمى وتشخصه مطلقاً فهو غير مسلم وان أراد انها لاتعينه
 وتشخصه في خارج الاعيان فسلم ولا يضر لانه لا يلزم في العلم الشخصي أن يكون مسماه
 متشخصاً بشخصات موجودة في الخارج كلنظ الجلالة فانه علم شخصى وليست مشخصات
 الذات العلية اعراضاً خارجية بل الذات وجميع صفاتها لا تحيط بكنهها المقول على ان العلمية
 الجنسية انما قالوا بها للضرورة فانهم لما رأوا في اسماة للأسد وثالة لاني اشعلب ونحوهما

الاحكام التنظيمية للاعلام كمنع الصرف والتوصيف بالمعارف وغيرها ولم يوجد ما يقتضى التعريف ويسوغ اجراء هذه الاحكام التنظيمية عليها سوى العلمية اضطروا وجعلوها اعلام أجناس ولذا قيل ان اعلام الاجناس معارف لفظاً نكرات معنى وليست تلك الضرورة موجودة فى أسماء العلوم والكتب * وما قيل ان محل ما ذكرت اذا لم يعلم ان تلك الاسماء موضوعة لجنس معلوم الوحدة وههنا قد علم بشهادة العرف ان تلك الاسماء موضوعة للمجموع المعلوم الوحدة من حيث هو معلوم والضرورة أعم من التنظيمية التى ذكرتها ومن المعنوية كوجودان التعمين فى معانيها وههنا وان لم يوجد الاول لكن عدم وجدان الثانى فى حيز المنع بل فى حيز البطلان غير مسلم أيضاً لما علمت ان هذه الاسماء لو كانت موضوعة لجنس معلوم الوحدة لكانت الجزئيات والافراد التى يصدق عليها متغايرة بالاشخاص كتفايزيد وعمره وان كانت واحدة بالنوع فلا يكون مافى ذهن زيد عين مافى ذهن عمرو وهكذا بالذات بل يكون مثله فى الحقيقة فقط وهذا غير المتعارف على ان كلا من الضرورة التنظيمية والمعنوية معدوم هنا لا مكال جماعه علماً شخصياً ولذلك كان الحق انها اعلام شخصية لما ذكرنا ولأن أهل العرف لا يعدون التعدد بحسب المحال تعدداً أو يعدونه مثل تعدد حصول زيد مثلاً فى الأمكنة فالحصول فى أذهان كثيرة وان كان يمكن أن يكون فى آن واحد لا يوجب تعدداً فى الوجود الذاتى والشخصى حقيقة ولا يوجب الكلية وكيف يمكن أن تكون تلك الاسماء أسماء أجناس أو اعلام أجناس ومسميات أسماء الاجناس واعلام الاجناس يجب أن تكون مفهومات كلية غاية مافى الأمر ان لم تعتبر الوحدة داخلة فى الموضوع له كان اسم جنس وان اعتبرت داخلة فى الموضوع له كان علم جنس ولو كان مسمى أسماء العلوم والكتب كلياً لصدق على القليل والكثير من الأجزاء كما يصدق على كلها مع انه ليس كذلك فان مسمى أصول الفقه لا يصدق على كل مسألة ولكان لمسامها أفراد يحمل على كل منها حمل هو هو ولا يوجد هنا متعدد سوى المسائل التى هى أجزاء لاجزئيات وهى لا تصلح للفردية وصحة الحمل وقد علمت بطلان ما قيل ان محمولات المسائل متعددة الاسماء بتعدد المحل فللمجموع أفراد سوى أجزائه ثبت ما قلنا انه لا يوجد متعدد يتوهم أن يكون أفراداً للمسمى الا المسائل وهى أجزاء لا تصلح للفردية ولا يمكن أن يقاس أسماء العلوم والكتب على لفظ البيت مثلاً حيث لا يصدق مسماه على كل جزء من أجزائه فيكون الدليل المذكور جارياً فيه مع انه اسم جنس فلا يثبت المدعى لان هناك فرقاً فان اسم العلم كالتفه مثلاً لا يصدق على ما هو خارج عن أجزائه من الافراد كالصرف والنحو وغيرها فلا يجرى الدليل بجميع مقدماته فى البيت لان البيت يصدق على ما هو خارج عن أجزائه من الافراد كهذا البيت

وذلك البيت وأما ما قيل ان الكلى قد يكون مركبا من أجزاء متتقة الحقيقة مع الكل وقد يكون مركبا من أجزاء غير متتقة الحقيقة مع كلها فالقسم الأول كالماء يصدق على كل جزء من الأجزاء كما يصدق على كلها فلا يكون شخصا وأما القسم الثانى فله أفراد سوى الأجزاء يكون باعتبارها كليا كالبيت فلا يلزم الشخصية وان الحق ان للمجموع ههنا افراد سوى أجزائه وهى متكررة متعددة الشخص بتشخصات المحال فقد علمت بطلانه أيضاً مما سبق خصوصاً ما علمته من أن أهل العرف لا يعدون التعدد بحسب تشخصات المحال تعدداً ولا يجوز أن يخالف أهل العرف فى الأوضاع بلا ضرورة بل لابد أن براعى الواضع ما يفهمه أهل عرفه والا لا وقع السامع فى الشك فى أنه أراد الواضع ما يفهمه أهل العرف أم لا فلا يصح اعتبار الكمية فلا بد من اعتبار الشخصية على انه يمكن أن يقال ان القول بالشخصية يجوز أن يكون بالنظر الى تلك الاسماء موضوعة لمجموع المسائل القائم بذهن الواضع وهو ايس كليا ولا جنساً فيلزم الشخصية البتة ويكون التعدد حينئذ طارئاً كما ينهم مما قلناه عن شيخنا نقلا عن عبد الحكيم لكنه بعيد اذ ان الواضع انما لاحظ فى الوضع مجموع المسائل فى ذاته باعتبار تشخصه الذاتى بقطع النظر عن قيامه بالأذهان وعدم قيامه بها وما قلناه فيما اذا أطلق اسم العلم على الثن المدون يقال اذا أطلق على التصديقات أو الملكة المتعلقة به لان الملاحظ فى وحدة التصديقات أو الملكات المتعددة بتعدد محالها انما هى وحدة المتعلق وهو مجموع مسائل الثن لان الواضع لا يمكنه استحضار التصديقات أو الملكات المتعددة المتزائدة على ممر الزمان الا بواسطة أمر كلى تشترك فيه حتى يمكن أن يضع لها اسما واحداً وليس ذلك الا موضوع العلم وغايته فوحدة التصديقات أو الملكات بوحدة موضوع مسائل كل علم أو غايته قال فى التوشيح على التلويح وقد يستدل على كونه علم شخص بانا لانسم ان هذا الاسم موضوع لأمر كلى يتناول أفراداً متغايرة قائمة بزيد وعمر و بأن يقال انقائم بزيد غير ما قام بعمر وهكذا بل هو موضوع لأمر خاص هو مجموع احدى الكثرتين الادراكات الخاصة أو المدركات الخاصة أعنى الكثرة الحاضرة المعينة فى الذهن لان العلم حقيقة هو مسائله المعلومة فالمسمى وان تركب من مفاهيم كلية اما مجموع أمور محققة خاصة هى العلم بأن الامر للوجوب والعلم بان النهى للتحريم الى غير ذلك أو مجموع علم الأمر للوجوب والنهى للتحريم أى مجموع الادراكات أو المدركات ثم هو يصلح لأن يكون متعلقاً لادراك زيد وبكر وغيرهما بمعنى أن يكون مدركاً لهم ومن المعلوم ان وقوع هذا لا يقتضى تعدداً له فى نفسه بل هو فى ادراك كل من زيد وبكر وغيرهما واحد على تعيينه كما أن زيدا علم وتصورات بكر وخالد وغيرهما له وكذا تصديقاتهم بأحواله لا يقتضى أن يكون

(والاصولى العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها) الاصولى صفة لمحذوف أى والمرء الاصولى نسبة الى معرفة الاصول فهو العارف بها غير ان معرفته بدون أن يعرف طرق استفادتها ومستفيدها محال ضرورة توقف العلم بالشيء على مقدماته فهو العارف بها وبطرق استفادتها

زيد متعدداً بل هو واحد كما كان * فان قلت كيف يصح هذا فيما اذا وضع أصول الفقه بازاء الادراكات الخاصة اذ لا يتعلق ادراك الطالب بهذا الادراك * قلت * كان المجموع ادراكاً حين وضع الاسم * ثم لما تعلق به ادراك زيد صار حينئذ المجموع مدركاً وان كان فى ذاته ادراكاً فتأمل * قال ابن الهمام وهذا تحقيق شريف غير ان فيه دغدغة لان علم الاصول لا يمنع فيه للزيادة بتلاحق الافكار على ان أصول الشافعية غير أصول الحنفية بالنظر الى كثير من المسائل المختلفة فيما بينهم الا أن ياتزم ان لكل مجتهد أصولاً بالوضع الشخصى لافراد مسائله الخاصة كما يسمى زيد ابنه بكرأ وخالد أيضاً بكرأ وغير ذلك والكل علم شخص أو يقال ان التزايد بتلاحق الافكار لا يغير المسمى عن الشخصية لان زيدا وضع للطفل وهو زيد فى شبابه وشيخوخته بلا زيادة وتقص فتأمل فيه اه * وأنت تعلم ان اختلاف الحنفية والشافعية فى الاصول لا يوجب تعدد المسمى كاختلاف غيرهم فيه وكاختلاف علماء كل فن لان الخلاف فى بعض مسائل الثن الواحد لا يضر بوحدة موضوعه التى اعتبرت لوحدة مسائله كما ان تزايد مسائل الثن بتلاحق الافكار لا يغير تلك الوحدة كما علمته مما سبق فافهم ذلك قال المصنف (والاصولى العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها) قال الزركشى الاصولى صفة لمحذوف أى والمرء الاصولى نسبة الى معرفة الاصول فهو العارف بها غير أن معرفته بدون أن يعرف طرق استفادتها ومستفيدها محال ضرورة توقف العلم بالشيء على مقدماته فهو العارف بها وبطرق استفادتها وهو باب التراجيح أى ترتيب الأدلة بأن يقدم الخاص على العام والمبين على الجمل والظاهر على المؤول وهكذا * ومستفيدها أى وهو المجتهد ان استفادة من الأدلة والمقلد ان استفادة من المجتهد * قال المصنف وقد علم أن ا بهذلمعرفة بطرق الاستفادة والمستفيد لابد منهما فى صدق مسمى الاصولى وان لم تكن تلك الطرق جزءاً من مسمى الاصول وقال وجعل المعرفة بطرق استفادتها جزءاً من مدلول الاصولى دون الاصول أمر لم يسبقنى اليه أحد ووجهه ان الاصول لما كان عندنا نفس الأدلة لامعرفتها لزم من ذلك أن يكون الاصولى هو المتصف به لان الاصولى نسبة الى الاصول وهو من قام به الاصول وقيام الاصول به معناه معرفته اياها ومعرفته اياها متوقعة على أن يعرف طرق الاستفادة فان من لا يعرف الطريق الى الشيء محال أن يعرف الشيء فن لزم كون معرفة

(٥ - ٥ - ٦ - شروح جمع الجوامع) (أول)

وهو باب التراجيح أى ترتيب الأدلة بان يقدم الخاص على العام والمبين على المجمل والظاهر على المؤول وهكذا (ومستفيدها) أى وهو المجتهد ان استفاد من الأدلة والمقلد ان استفاد من المجتهد * قال المصنف وقد علم بهذا أن المعرفة بطرق الاستفادة والمستفيد لابد منهما فى صدق مسمى

الطرق أمر الابد منه فى صدق مسماه ولهذا ذكر فى أصول الفقه وان لم يكن نفس الأصول ولا منه ولا ينكر اشتراطنا فى الأصولى ما ليس جزءاً من نفس الاصول فان الناس قاطبة قد عرفوا الفقه بالعلم بالأحكام الى آخره وقالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولاً الى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالأحكام بل من قامت به شرائط الاجتهاد وعددوها لان بدونها لا يمكن العلم بالأحكام فكذلك بدون الطرق لا يمكن العلم بالأصول فلتكن الطرق جزءاً من مسماه أو شرطاً لصدق اسمه وان لم تكن جزءاً ولا شرطاً فلا بأس بذكرها فى تعريفه لئلا يمتنع اهـ (قلت) وفيه نظر لان طرق الاستفادة ثابتة فى أنفسها سواء عرفها الاصولى أم لا كما قلنا فى الأدلة سواء فوجب أن يدخل فى مسمى الأصول لا الأصولى * وانما افتقر العالم بالأدلة الى ذلك ليصح كونه عالماً بالأدلة على الحقيقة وما اتصل به المصنف عن سؤال الاشتراط فى الاصولى ما ليس جزءاً من نفس الاصول مما ذكره فى الفقيه ممنوع لان قولهم فى الفقه انه العلم بالأحكام المكتسب من أدلتها التنصيلية صريح فى اعتبار الاجتهاد لان العلم المكتسب انما يكون بالاستنباط وذلك موافق لقولهم الفقيه المجتهد الى آخره فلم يشترطوا فى الفقيه ما ليس شرطاً فى الفقه ثم قوله وما قالوا الفقيه العالم بالأحكام ممنوع فقد قال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى فى كتابه المسمى بالحدود والحقائق الفقيه من له الفقه فكل من له الفقه فهو فقيه ومن لائقه له فليس بفقيه وقيل الفقيه هو العالم بأحكام أفعال المكتفين التى يسوغ فيها الاجتهاد هذا كلامه والاحسن طريقة الشيخ أبى اسحاق وابن برهان وغيرهما ان أصول الفقه الأدلة وكيفية الاستدلال خاصة ضرورة ان المستدل اذا كان غير عالم بمقدمات الدليل أو بما يترتب عليه الدليل لم يتصور أن يكون عالماً بالدليل وأما حال المستفيد فليس من مسماه ولهذا قال الشيخ تقي الدين لو اقتصر على الدلائل وكيفية الاستفادة منها لكفى ويكون حال المستفيد كالتابع والتمة لكن جرت العادة بادخله فى أصول الفقه وضعباً فأدخل فيه حداً (قلت) ولو قيل ان المراد بمعرفة الدلائل معرفتها فى نفسها ومعرفة أقسامها والعلم بأحوالها التى لابد منها فى معرفة الاحكام الشرعية لكفى الاقتصار على الدلائل كما فعل المصنف مع التوفية بطريق الجمهور * وقد أورد على المصنف أنه اذا كان الاصول عنده الأدلة لزم أن يكون الاصولى العارف بها فحينئذ زيادة طرق استفادتها ومستفيدها غير محتاج اليها وأجاب بأن الاصول نفس الأدلة لا معرفتها وأما الاصولى فهو المتبسط بتلك الأدلة أى العارف بها غير أن

الاصولى وان لم تكن تلك الطرق جزءاً من مسمى الاصول قال وجعل المعرفة بطرق استفادتها جزءاً من مدلول الاصول دون الاصول أمر لم يسبقنى اليه أحد * ووجهه ان الاصول لما كان

العرفان لايتهاً الا لمن عرف طرق الاستئادة والمستفيد لان للمعرفة شروطاً لايتهاً الا بها فاذن معرفة تلك الطرق توصل الى معرفة الادلة المتتضية لتسمية العارف أصولياً كما ان الضرب هو الايلاء والضارب هو المؤلم على كيفية خاصة اه

فتلخص مما قاله الزركشى ان تعريف أصول النقه بأدلة النقه الاجمالية يمكن جعله شاملاً للامور الثلاثة الادلة الخمسة المذكورة فى الكتب الخمسة وطرق استفادتها وهو ما ذكر فى الكتاب السادس من الترجيح ونحوه وطرق مستفيدها وهو ما ذكر فى الكتاب السابع من طرق الاجتهاد كما صنع ذلك فى مسلم الثبوت وبينه شرحه وعبارة المتن مع الشرح بالاختصار قالاً ثم هذا العلم أدلة اجمالية للنقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية على أحكامها لانه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول تكون كبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت عن مسألة أصولية معينة أو مندرجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائى تكون الملازمة مأخوذة منها كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكاة فاذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأمورة من الله وكل ما هو مأمور منه تعالى فهو واجب لان الامر للوجوب فهذه الكبرى مأخوذة من مسألة أصولية ثم انه لا بد فى صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهى كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مساو ولا مؤول فهو واجب فلا بد لاتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة مسائل الى أن قال شارحه وبما ذكرنا اندفع ما يترأى وروده من أن بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً لاننا لاندعى وقوعها بعينها بل أعم منه ومن المأخوذ به اه * وقد قدمنا لك أن أصول النقه ما يبتنى عليه النقه ويستند اليه وهو أدلة النقه الاجمالية التى هى القواعد وان ذلك يشمل مباحث الادلة الخمسة ومباحث الترجيح وغيرها ومباحث الاجتهاد لاشتراك هذه المباحث الثلاثة فى ابتناء النقه عليها فجميع المسائل المتعلقة بالامور الثلاثة يحتاج اليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية على أحكامها فكان فى الامكان حمل تعريف جمع الجوامع على ما يشمل ما ذكر لولا أن صاحبه صرح بتراده ولم يجعل من الاصول ماعداً المسائل المتعلقة بالادلة الخمسة وقد نقل المولى العراقى كلام الزركشى مختصراً ولم يزد سوى أنه قال وقد يقال ويكتفى فى صدق اسم الاصول بمعرفة الادلة لان المراد معرفتها على وجهه به يحصل استئادة الاحكام منها فيستغنى بذلك عن التصريح باشتراط معرفة طرق استفادتها لان المراد معرفة

عندنا نفس الأدلة لا معرفتها لزم من ذلك أن يكون الأصولي هو المتصف به لأن الأصولي نسبة إلى الأصول وهو من قام به الأصول وقيام الأصول به معناه معرفته إياه ومعرفته إياه

خاصة كما قدمته اه * وهي مناقشة لنظية وقد نقله العز ابن جماعة مفرقا مختصراً وناقشه في مواضع فناقش الزركشى في قوله لأنه نسبة إلى معرفة الأصول فقال فيه خلل لا يخفى إذ الأصولي نسبة إلى الأصول لا إلى معرفته اه * وهي مناقشة لنظية فضلاً عن أن هذه عبارة المصنف في بيان مراده وقد بينها فيما تقدم بأن الأصولي من قام به الأصول وقيام الأصول به معناه معرفته إياه فافهم * واعترض على قول الزركشى وبطرق استفادتها وهو باب الترجيح فقال فيه مساهلة اه أى أن الأولى أن يقول وهو ما ذكر في باب الترجيح والامر سهل وواضح واعترض على قوله لأن معرفته بدون أن يعرف طرق الاستفادة والمستفيد محال بأن الترجيح والاجتهاد من جملة أجزاء الأصول القصدية فكيف تكون من المبادئ الأولية اه * وأنت تعلم أن الزركشى قال ذلك مجارة للمصنف واعترض على قوله أن طرق الاستفادة ثابتة في أنفسها سواء عرفها الأصولي أم لا فوجب أن تدخل في مسمى الأصول لا الأصولي اه * فقال الدليل فاسد فكذا ما ترتب عليه اه * ووجه الفساد أنها متى دخلت في مسمى الأصول وقلنا أن الأصولي من قامت به الأصول وقيامه به معناه معرفته إياه كانت داخلية في مسمى الأصولي واعترض أيضاً على ما نقله الزركشى عن تقي الدين ابن دقيق العيد من أن طرق الاستفادة داخلية في مسمى الأصول دون طرق المستفيد بوجوه ثلاثة وسيأتى الكلام في ذلك منفصلاً ثم أورد العز ابن جماعة تنبيهاً ذكر فيه ما حاصله أن الأصول عند المصنف هي الأدلة الإجمالية فيكون الأصولي هو العارف بالأدلة فقط وأما معرفة طرق استفادتها ومستفيدها فغير محتاج إليها والإجابة عن ذلك بتسليم أن الأصولي هو العارف بالأدلة فقط غير أن معرفته تلك الطرق توصل إلى معرفة الأدلة المتضمنة لتسمية العارف بها أصولياً والاعتراض على هذا الجواب بأن معرفة الأدلة من حيث هي غير متوقفة على معرفة الطرق وإنما المتوقف على معرفة الطرق هي الأدلة من حيث الرجحان أو الأدلة من حيث استنباط الأحكام فلا تكون معرفة الطرق شرطاً في معرفة الأدلة ولا موصلة إليها اه * وأنت تعلم مما قدمناه أن الدليل إنما يتم كونه دليلاً إذا كان صالحاً لاستنباط الحكم منه فمعرفة الأدلة من حيث هي أدلة هي بعينها معرفة الأدلة من حيث الرجحان أو من حيث استنباط الأحكام كما هو ظاهر * نعم إذا حمل كلامه على ما يأتي عن الجلال من أن المرجحات طرق للأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للأحكام فلا تكون طرقاً للأدلة الإجمالية كان في محله * وأما إيلال المحلى فقد تلخص كلام الزركشى وحقق المقام تحقيقاً دقيقاً كما سيتضح لك ففسر الأصولي الذي عرفه المصنف بأنه

متوقفة على أن يعرف طرق الاستفادة فان من لا يعرف الطريق الى الشيء محال أن يعرف الشيء فمن ثم لزم كون معرفة الطرق أمراً لا بد منه في صدق مسماه ولهذا ذكر في أصول الفقه

العارف بالأدلة الاجمالية بأنه المنسوب الى الاصول أى المتلبس اتباعاً للمصنف حيث قال كما نقلناه عن الزركشى * وجهه ان الاصول لما كان عندنا نفس الادلة الى آخر ما تقدم من ان الاصولى نسبة الى الاصول وهو من قام به الاصول وقيام الاصول به معناه معرفته اياه فليخص كل هذه العبارة فيما عبر به فأشار الى ان معنى التلبس بالا دلة الاجمالية التى هى أصول الفقه وهى القواعد الكلية هو قيام معرفتها بالتلبس بها وفسر طرق الاستفادة بالمرجحات وقال يعنى لان المصنف جعلها من مقدمات العلم وقال انها ماذكر فى باب الترجيح أى ترتيب الأدلة كما يعلم مما نقلناه عن الزركشى على ان المتبادر من قولنا العارف بالأدلة الاجمالية للفقه الذى أخذناه فى تعريف الاصول ان العارف بمعنى المصدق لان المتبادر من المعرفة المتعلقة بالمسائل الكلية المعرفة التصديقية فتكون المعرفة المتعلقة بطرق الاستفادة معرفة تصديقية أيضاً فيكون المتبادر من الطرق المذكورة هى المسائل التى يبحث فيها عن أحوال المرجحات لا نفس المرجحات والمصنف جعلها من المقدمات فتكون المعرفة المتعلقة بها معرفة تصورية لا تصديقية وهو خلاف المتبادر من عطفها على الضمير العائد على دلائل الفقه الاجمالية التى هى قواعد كلية فأشار بالعناية الى أن ما فسر به المصنف طرق الاستفادة من أنها نفس المرجحات بعيد وفيه تكلف ومثل ذلك يقال أيضاً فى تفسير الجلال طرق الاستئيد بصفات اجتهد مع اتيانه بالعناية وبهذا يتبين لك حال ما قيل هنا * ثم قال الجلال والمرجحات أى بمعرفتها تستناد دلائل الفقه أى ما يدل عليه من جملة دلائله التفصيلية عند تعارضها اهـ * وانما قال والمرجحات أى بمعرفتها وهذا قال وبمعرفة المرجحات ويجعل كلام ائنت على حذف مضاف قات ان قول المصنف وبطرق استنادتها معطوف على الضمير قبله فهو متعلق بالعارف فلا يمكن جعل كلام المتن على حذف مضاف والمصنف فسر الطرق بالمرجحات فبذلك عبر بها أولاً ثم بين مراده ثانياً فان المصنف قال كما تقدم عن الزركشى فان معرفته اياه يعنى الاصول متوقفة على أن يعرف طرق الاستفادة فلا وجه أن يذكر اللفظ أولاً ثم يذكر المراد منه وأما قوله أى ما يدل عليه الى آخره بعد قوله تستناد دلائله مع انه لا معنى لدلائل الشيء الا ما يدل عليه ليدكر عبارة المصنف بلفظها ثم يحلها على غير مراده تمهيداً للرد عليه فان المصنف أراد بدلائل الفقه دلائله الاجمالية التى هى المسائل المبحوث فيها عن الادلة الخمسة فى الكتب الخمسة فرد عليه الجلال بأن الذى يستناد من معرفة المرجحات المعرفة التصديقية هى الدلائل التفصيلية فالمراد بدلائل الفقه ما يدل عليه ويفيده لا الدلائل الاجمالية التى هى تلك المسائل

وان لم تكن نفس الاصول ولا منه ولا ينكر اشتراطنا في الاصولى ما ليس جزءاً من نفس الاصول فان الناس قاطبة قد عرفوا الفقه بالعلم بالاحكام الى آخره وقالوا الفقيه المجتهد وهو

وأما قول الجلال من جملة دلائله التفصيلية المراد به ان ما يستفاد من معرفة المرجحات انما هو بعض الأدلة التفصيلية فان الاصولى يبين ان الخاص يقدم على العام والمبين على المجمل وانظاهر على المؤول وهكذا لانه المذكور في كتاب التراجيح كما تقدم عن الزركشى ولا يبحث الاصولى عن تقدم خاص معين على عام معين كما ان هذا الترجيح لا يكون الا عند المعارضة وهى لا توجد في كل الأدلة وانما توجد في البعض فأشار بمن التبعية و بلفظ جملة لذلك الذى ذكرناه فحاصل ذلك أنه لا فرق بين المسائل المذكورة في الكتب الخمسة ويعترف المصنف بانها أصول الفقه لانها مبتناه ومبحوث فيها عن أحوال الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث انها أدلة اجمالية يتوصل بها الى اثبات الاحكام الشرعية العملية واستنباطها من أدلتها التفصيلية وموضوعات تلك المسائل المبحوث عن أحوالها فيها ترجع الى موضوع العلم الذى هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس من جهة ان موضوعات تلك المسائل هى أنواع ذلك الموضوع كطلاق الامر والنهي وغير ذلك وبين المسائل المذكورة في الكتابين السادس والسابع فى أنها أيضا من أصول الفقه ومبتناه وموضوعاتها هى أنواع موضوع العلم لانها يبحث فيها عن ترتيب الأدلة وتقدم الخاص على العام مطلقا تقدم الخاص على العام أو قارنه أو تاخر عنه ويكون مخصصا على كل حال كما ذهب اليه الشافعية أو يتقدم على العام اذا قارنه ولو حكما بان جهل التاريخ أو تاخر عنه ويكون مخصصا للعام بقدر ما دل عليه ان قارن وناسخا ان تاخر ويقدم العام على الخاص ان تاخر العام عنه ويكون العام ناسخا للخاص كما ذهب الحنئية اليه وهكذا فالمبحوث عنه فى هذه المسائل الخاص والعام والنص والظاهر والمؤول والمبين والمجمل عند التعارض وهكذا وهى من أنواع موضوع العلم المار ذكره كما يؤخذ مما تقدم نقله عن الزركشى ويتوصل بها الى اثبات الاحكام الشرعية العملية واستنباطها من أدلتها التفصيلية أيضا فلا وجه لان تكون هذه المسائل طرقا لتلك المسائل على ما يأتى ايضاحه : قال الجلال و بصفات المجتهد أى بقيامها بالمرء يكون مستفيدا لتلك الدلائل أى أهلا لاستفادتها بالمرجحات فاستفيد الاحكام اه أراد ان يبين الفرق بين الاصولى والمجتهد وأن الاصولى هو العارف بهذه الصفات لان الاصولى كما قال شيخنا يبحث عن الأدلة الخمسة من حيث اثبات الاحكام الشرعية العملية بها بطريق الاجتهاد فلا بد أن يعرف صفات المجتهد حتى يعرف ما يبحث عنه من تلك الحيثية فتكون موضوعات مسائل الاجتهاد وصفات المجتهد راجعة الى أجزاء موضوع العلم وان المجتهد هو الذى تقوم به تلك الصفات حتى يكون أهلا

ذو الدرجة الوسطى عرية وأصولا الى آخر صفات المجتهد فما قالوا الفقيه العالم بالاحكام بل من قامت به شرائط الاجتهاد وعددوها لان بدونها لا يمكن العلم بالاحكام فكذلك بدون الطرق

للاجتهاد واستفادة الأدلة التفصيلية بالمرجحات فيستفيد منها الاحكام الفقهية ولم يرد الجلال بقوله أى قيامها ردا على المصنف في دعواه ان معرفة الاصول التى هى الادلة الاجمالية تتوقف على معرفة صفات المجتهد وانما يرد على المصنف في دعواه أن مسائل الاجتهاد وصفات المجتهد ليست من الاصول مع ابتناء الفقه عليها كما يعلم مما سبق بالنظر الى الاصول من حيث انه لا يسمى أصوليا الا اذا عرف كل ذلك على الوجه الذى سيذكره الجلال ولهذا قال الجلال ولتوقف استفادة الاحكام منهما التى هى الثقة على الوجه السابق ذكروها في تعريف الاصول الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الثقة من أدلته الاجمالية دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد اه أى لتوقف استفادة المجتهد من المرجحات وصفات المجتهد أى من المسائل الكلية المتعلقة بهما للاحكام التى هى الثقة على الوجه السابق بالوجه الذى يبينه من جهة ان موضوعات المسائل فيهما راجعة الى أنواع موضوع العلم أو اجزائه والبحث فيها عن أحواله (ذكروها) أى ذكرها جمهور العلماء ماعدا المصنف في تعريف الاصول الذى وضع وجعل ودون لبيان ما يتوقف عليه الثقة ويبنى عليه من أدلته الاجمالية أى مسائل الاصول الكلية المبحوث فيها عن أنواع موضوع علم الأصول من أمر ونهي وغير ذلك مما تقدم من حيث اثبات الاحكام الشرعية بالنظر الى دلالتها في ذلك فقط دون التفصيلية التى يبحث عنها الفقيه الذى هو المجتهد ولا يبحث عنها الاصولى لاستغنائه بالبحث عن الكليات لكثرة التفصيلية جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد أى المسائل المتعلقة بهما على وجه ماسبق * وهذا الذى قررناه في كلام الجلال يتعين المصير اليه وأنه ما قصد الا بيان ما ذكرنا وبيان أن مسائل المرجحات وصفات المجتهد من مسائل الاصول وانما احتاج للفرق المذكور لبيان أن الاصولى لا يكون أصوليا الا اذا عرف كل أصول الفقه التى منها ما ذكر * واما المجتهد فالمدار على قيام صفات الاجتهاد به عرف أنها من الاصول أم لا وعلى معرفة المرجحات وقواعد الاصول لا بقيد كونها مسماة بهذا الاسم وليرد على الزركشى في جعلها داخلية في مسمى الاصول دون الاصولى كما سبق نقله عنه وعلى المصنف في ادخالها في مسمى الاصولى لأنها طرق الاصول ومعرفة متوقعة على معرفتها وغير داخلية في مسمى الاصول ثم قال تمهيدا للرد على المصنف فبا يأتى بقوله وأنت خير الى آخره وأسقطها المصنف ونقل كلامه على الوجه الذى مر نقله عن الزركشى ثم قال فى رده وأنت خير مما تقدم بانها طريق للدلائل التفصيلية اه أى أنت خير مما تقدم من أن مسائل المرجحات وصفات المجتهد دلائل اجمالية ولا يمكن ان

لا يمكن العلم بالاصول فلتكن الطرق جزءاً من مساه أو شرطاً لصدق اسمه وان لم يكن جزءاً ولا شرطاً فلا بأس بذكرها في تعريفه لئلا ينتهى ^{في} قلت وفيه نظر لان طرق الاستفادة ثابتة في

تكون طرقاً ومقدمات لاستفادة الدلائل الاجمالية حيث انها منها بل هي طرق ومقدمات للدلائل التفصيلية على معنى انها تكون فيها كبريات تضم الى صغريات يأخذ الفقيه موضوعها من الكتاب مثلاً ومحوها من اللغة نحو أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وهو عام والنهي عنها في الحيض خاص وكل خاص يقدم على العام على ما يأتي توضيحه فلا يصح جعل المصنف تلك المسائل خارجة عن مسائل الاصول وطريقاً لاستفادة أو مستفيد الدلائل الاجمالية وانما هي طرق ومقدمات للدلائل التفصيلية وكما أنها مقدمات للأدلة التفصيلية على وجه ما ذكره أيضاً طرق لبيان الراجح من المرجوح من الأدلة التفصيلية فيعلم بها ان الدليل هو الراجح على ما يأتي ولذلك أطلق الجلال وقال بأنها طريق للدلائل التفصيلية ولم يقل بأنها طريق لاستفادة الدلائل التفصيلية وبذلك تعلم اندفاع ما اعترض به شيخنا فيما كتبه على قول الجلال بأنها طريق للدلائل التفصيلية بقوله وفيه ان لها جهتين جهة استفادة المجتهد الدليل التفصيلي وجهة استفادته القاعدة اذ لا بد في استفادتها كلية من العلم بالمرجحات كما مر عن السعد وقد عرفت ان الاصولي يبحث عن أحوال الموضوع من حيث انه يثبت به الحكم بالاجتهاد بعد الترجيح فلا بد من معرفة صفات المجتهد والمرجحات فالحكم بانه انما يستفاد بذلك الدليل التفصيلي مخالف للمنقول اه وذلك لان كلام شيخنا مبني على ما صرح به من أن ذكر المرجحات وصفات المجتهد في كتب الاصول انما هو للكشف عن ماهيتها وتبينها فهو مقام تصوري لا تصديقي الى آخر ما قاله وهو مخالف لما قاله الزركشي صريحاً حيث قال و بطرق استفادتها وهو باب الترجيح أي ترتيب الأدلة بان يقدم الخاص على العام الى آخر ما سبق نقله فان هذا صريح في أن بحث الاصول في باب الترجيح انما هو عن أحوال موضوع العلم على وجه الحمل فهي مسائل ومخالف أيضاً لما نقله شيخنا نفسه عن السعد في حاشية الشرح العضدي حيث قال ذهب الجمهور الى ان موضوع الاصول الأدلة السمعية لما أنه يبحث عن أحوالها من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح وبهذا الاعتبار كانت أجزاؤه مباحث الأدلة والاجتهاد والترجيح اه فانت ترى ان السعد بناء على ان موضوع الاصول ما ذكره عند الجمهور جعل مباحث الامور الثلاثة اجزاء علم الاصول وماذا الا لان بحث الاصول عن كل واحد منها تصديقي لا تصوري وأن موضوعات مسائل الامور الثلاثة راجعة الى موضوع العلم وأنواعه كما سبق ايضاحه وأما بحث الاصول عن صفات المجتهد والمرجحات بحثنا تصورياً للكشف عن ماهياتها فهو كبحثه التصوري للكشف عن ماهية الأدلة السمعية

أنفسها سواء عرفها الاصولى أم لا كما قلنا فى الأدلة سواء فوجب أن يدخل فى مسمى الاصول لا الاصولى * وانما افتقر العالم بالأدلة الى ذلك ليصح كونه عالماً بالأدلة على الحقيقة وما انفصل

وهذه الابحاث ليست من مسائل الاصول ومقاصده بلا خلاف ولا يصلح ان تكون موضوع الخلاف بين المصنف وغيره لان كونها ليست من الاصول من البديهيات فكيف يطبق عليه الجميع ولا ينتبه اليه الا المصنف ومع ذلك نقول ماذا يقول المصنف فى مباحث المرجحات وصفات المجتهد التصديقية فان كان يجعلها من أصول الفقه فلماذا قصر تعريفه على الأدلة الاجمالية التى هى القواعد المبحوث فيها عن الأدلة الخمسة أو معرفتها وكان الواجب ان تدخل فى تعريفه وان لم يجعلها منه كان ما اعترض به الجلال فى محله ولا ينفع المصنف حمل المعرفة على التصورية لان الكلام مع المصنف ليس فيها وانما هو فى المعرفة التصديقية وان ادعى ان المرجحات وصفات المجتهد لا تتعلق بها مباحث تصديقية فهو مكابرة ومخالف لما صرح به الزركشى كما سبق وللواقع أيضاً وبذلك تعلم أن ما قاله الشارح مما ذكر موافق للمتن وتعلم أيضاً أن ما نقله شيخنا ثانياً عن السعد فى التلويح والسيد فى شرح المواقف وحاشية شرح المطالع وعبد الحكيم فى حاشيتى شرح المواقف واتقطب وغير ذلك مما أطال به فهو حق فى ذاته ولكنه لا يفيد المصنف ولا يدفع عنه الاعتراض بان مباحث صفات المجتهد والمرجحات التصديقية من مسائل الاصول بل يؤيد الاعتراض صريحاً كما لا يخفى وأما ما نقله شيخنا آخراً عن التتازانى فى حاشية الشرح المضدى من أنه لابد فى كلية القاعدة من العلم بالمرجحات فالمرجحات لاستفادة المجتهد كلية القاعدة اذ قد يوجد الامر مع المعارض فلا يكون كل امر للوجوب الا أن علم المرجح اذ فليس معناه ان المجتهد مالم يتصور ويصدق بمسائل المرجحات نحو الخاص يقدم على العام لا يستفيد كلية القاعدة فى جميع مواضع الاستدلال وانما معناه ان المجتهد مالم يصدق بتلك المسائل لا يعرف كلية القاعدة فى بعض المواضع وهى المواضع التى تتعارض فيها الأدلة فقط لا على معنى ان المقصود معرفة كلية القاعدة لذاتها بل على معنى ان المجتهد لا يستطيع أخذ الحكم الفقهي من الدليل التفصيلي عند معارضة دليل تفصيلي آخر ويقدم أحدهما على الآخر الا اذا رجع الى القواعد المتعلقة بالدليلين فى ذاتهما وقواعد المرجحات المتعلقة بهما عند التعارض مثلاً يرجع الى قاعدة كل امر للوجوب فهذه القاعدة افادت بانضمامها للصغرى نحو أقيموا الصلاة أمر ان أقيموا الصلاة للوجوب فاذا رجع المجتهد الى نهى الحائض عن الصلاة أيام حيضها وجعله صغرى فقال نهى الحائض عن الصلاة أيام حيضها وكل نهى للتحريم فنهى الحائض عن الصلاة أيام حضها للتحريم وجد هذين الدليلين التفضيليين متعارضين فاحتاج الى الترجيح فيرجع الى القواعد المدونة فيه وأما كل من القاعدتين القائلتين كل

به المصنف عن سؤال الاشتراط في الاصولي ما ليس جزءاً من نفس الاصول مما ذكره في الفقيه فمنوع لان قولهم في الفقه انه العلم بالاحكام المكتسب من أدلتها التفصيلية صريح في اعتبار

أمر للوجوب وكل نهى للتحريم فهي كلية في ذاتها قبل ان يحتاج الى الترجيح وقبل ان يرجع الى قواعده فالدليل الأول الذي كبراه كل أمر للوجوب ينتج الحكم الفقهي المطلوب والثاني الذي كبراه وكل نهى كذلك ينتج الحكم الفقهي المطلوب ولا يتوقف استنادة كلية القاعدتين على شيء من المرجحات بل ان المجتهد لا يمكنه العمل بالدليلين معاً لتعارضهما في وجوب الصلاة على الحائض ونحرهما أيام الحيض لان الواجب يطلب الشارع تحصيله والمحرم يطلب اعدامه ومتى تعارض الدليلان التفصيليان المذكوران عند المجتهد يرجع الى ان أحدهما عام في جميع الاشخاص والاحوال والاقوات والثاني خاص في الاحوال والاقوات وهذا يأخذه المجتهد من اللغة ثم يرجع الى القاعدة الاصولية التي تذكر في باب الترجيح اتقائلة الخاص بقدم على العام فيقدم المجتهد بناء على ذلك دليل التحريم على دليل الوجوب وليس معنى ما قاله السعد أيضاً ان المجتهد بمجرد ان يتصور المرجحات كالخصوصية في أحدهما والعموم في الآخر يستفيد كلية القاعدة التي توصله الى الحكم وبهذا تعلم ان الذي يتوقف على مسائل المرجحات معرفة المجتهد ان الدليل الذي يجب العمل به هو انراجع دون المرجوح لا كلية القواعد في ذاتها بل المعنى الذي قلناه فلم يصح قول المصنف وبطرق استنادتها المقيّد ان بالمرجحات تستفاد الدلائل الكلية وانه لاوجه لما رد به شيخنا على من قال بعد نقل تعريف الجمهور السابق لموضوع الاصول كالسعد في حاشيتي العضد والتوضيح وبهذا الاعتبار كانت أجزاؤه مباحث الأدلة والاجتهاد والترجيح وانه لا ينافي مقتضى التعريف للموضوع فان تعريف الموضوع يلزم ان يكون شاملاً لجميع موضوعات مسائل الفن التي هي أجزاء الفن المبحوث فيه عن ذلك الموضوع ومن ذلك تعلم ان ما كتبه شيخنا على قول المصنف وبطرق استنادتها حيث قال رحمه الله أي الطرق التي استفاد المجتهد بها القواعد الكلية وهي المرجحات اذ الأمر قد لا يثبت موجه الى آخره مبني على ان القواعد الكلية الاصولية تستفاد بالمرجحات وقد علمت ما فيه ألا ترى الى ما كتبه شيخنا نفسه على قول البناني فيما نقله ابن قاسم عن شيخه عند قول الجلال يعني المرجحات ولا حاجة لقول شيخنا الأولى ان يقال أتي بالعناية لأن المتبادر من طرق الخ فقل شيخنا قوله لأن المتبادر الخ خصوصاً والمرجحات في الواقع انما هي طرق للأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها اه * وهو موافق لما قاله الجلال مخالف لما قاله المصنف وواقفه عليه شيخنا قبل هذه المقالة وبعدها كما انك تعلم ما في كلام الشهاب عميرة حيث قال في جعل المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان أصول الفقه

الاجتهاد لان العلم المكتسب انما يكون بالاستنباط وذلك موافق لقولهم الفقيه المجتهد الى آخره فلم يشترطوا في التقية ما ليس شرطاً في التقية ثم قوله فما قالوا الفقيه العالم بالاحكام ممنوع اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لأن المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الأصول اه فانه مبني على ان الذي جعله الجمهور من مسمى الأصول هو المرجحات وصفات المجتهد أنفسهم والواقع خلاف ذلك بل الذي جعلوه من مسماه القواعد الباحثة عنهما وهو يعترف في كلامه هذا أنها بعض القواعد التي قال أولاً انها أو معرفتها أصول الفقه * وأما قول شيخنا في كلام الشهاب وهو كلام حق لاشبهة فيه حاصله ما نقلناه عن السيد من ان تلك المباحث تصور لا تصديق فلا تعد من العلوم فمبنى على ما قاله من قبل * وقد علمت ما فيه على ان الشهاب نفسه لم ينكر كما علمت ان القواعد الباحثة عن المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الأصول وانما أنكر بناء على فهمه ان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الأصول ولذلك رده ابن قاسم فقال ان هذا مبني على أن المرجحات وصفات المجتهد أنفسهم وليس كذلك بل المراد القواعد الباحثة عن أحوالها اه وانكار شيخنا أنه يأتي ما بحث فيه عن أحوالها غريب ومخالف لما قدمناه لك عن الزركشي وكذا قوله فليس البحث فيه عن أحوال الأدلة أغرب لما عرفته من قبل * قال الجلال وكأن ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات اجمالية وهو مندفع بأن توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المفيد للاحكام اه أى كأن المصنف فهم ان الادلة التفصيلية التي تتوقف على المرجحات وصفات المجتهد هي الادلة التفصيلية التي هي جزئيات الادلة اجمالية فيلزم من توقفها توقف الادلة اجمالية لانها كليات لتلك الجزئيات فذلك قال بان الدلائل اجمالية متوقفة معرفتها على معرفة المرجحات وطرق المستفيد الذي هو المجتهد وهو مندفع بأن المراد الخ و قال العطار رأى تعلّقها بشيء خاص لا من حيث كونها جزئيات اجمالية المقتضى توقف اجمالية أيضاً على ما ذكر لان افادتها الاحكام المخصوصة من الحيثية الاولى كما أشار اليه الشارح بقوله المفيد للاحكام فهذا القدر خاص بها لا يتعداها الى الكلي فمناط الدلالة على وجوب الصلاة مثلاً انما استفيد من خاص مادة أقيموا الصلاة لا من مادة كون مطلق الامر للوجوب اذ العام لا يستلزم الخاص اه * وبعد ان قال شيخنا مثله مختصراً قال وفيه أنها من حيث انها جزئيات أيضاً متوقفة اه * وأقول هذا مبني على ان مراد الشارح بالادلة التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للاحكام الادلة التفصيلية نحو أقيموا الصلاة من حيث مادته المخصوصية المندرجة تحت مفهوم مطلق الامر كما يصرح به قول العطار فمناط الدلالة على وجوب الصلاة مثلاً انما

فقد قال الشيخ أبو اسحاق الشيرازي في كتابه المسمى بالحدود والحقائق النقيه من له النقه
فكل من له النقه فهو نقيه ومن لا نقه له فليس بنقيه وقيل النقيه هو العالم باحكام أفعال

استفيد الى آخره ولا شك في أنه لو كان مراد الشارح الجلال ذلك كان اعتراض شيخنا
متوجهاً فان خاص مادة أقيموا الصلاة ما لم يلاحظ أنها أمر وأنها مندرجة تحت مطلق الامر
الذي يحكم عليه بانه للوجوب لا تفيد وجوب الصلاة كما هو واضح وقد عانت مما قدمناه
لك ان المراد بالأدلة التفصيلية هي الأدلة التي يقع بينها التعارض ولذلك قال الجلال من حيث
تفصيلها المفيد للاحكام فهو يريد أن الذي يستفاد من قواعد الترجيح وتكون تلك القواعد
طرقاً له إنما هي تلك الأدلة التي تركبت من صغرى وكبرى وأنتجت نتائجها ولكنها تعارضت
فأنتج أحدها وأفاد من الحكم ما يعارض ما أنتجه وأفاده الآخر وهذه الأدلة من حيث
هذا التفصيل المفيد بالتعلل للاحكام متوقفة على قواعد المرجحات وصفات المجتهد بمعنى أن بها
بطريق الاجتهاد يتبين الراجح فيقدم على المرجوح وهي من حيث هذا التفصيل ليست
جزئيات لاجمالية بل هي مركبة من الجزئيات التفصيلية من حيث انه جزئى الذى هو موضوع
الصغرى ومن الكلى من حيث انه كلى الذى هو موضوع الكبرى فهي من حيث انها
جزئيات لاجمالية غير متوقفة على قواعد المرجحات لانها من هذه الخيثة جزء الدليل التفصيلي
المفيد للحكم بالتعلل المتوقف كونه دليلاً على كونه لا يعارض راجحاً أو مساوياً ومتى لم تكن
الأدلة التفصيلية من حيث انها جزئيات متوقفة على ما ذكر لا تكون كلياتها متوقفة من حيث
كليتها على ما ذكر كما عرفت ذلك بما لا مزيد عليه فتكون الأدلة الاجمالية التي هي القواعد
الكلية كذلك فكانت النتيجة على كل حال رد دعوى المصنف ان معرفة الدلائل الاجمالية
التي هي أصول النقه متوقفة على معرفة طرق المستفيد قال الجلال على ان توقفها على صفات
المجتهد من ذلك من حيث حصولها للمرء لامعرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها
كما تقدم كل ذلك اهـ قال العطار والتقدير لو نزلنا وقتنا ان توقف التفصيلية على المرجحات
وصفات المجتهد من حيث كونها جزئيات لاجمالية فتتوقف الاجمالية أيضاً على ذلك جريئاً
في الاعتراض على ان توقفها الخ فلا يصح اعتبار الأمرين جميعاً في مسمى الاصول لان
توقفها على صفات المجتهد من حيث حصولها للمرء لامعرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها
لا حصولها اهـ المقصود منه * وقال شيخنا أى ان سلمنا ذلك جريئاً في الاعتراض على ان
توقفها الخ وهذا منع لقول المصنف وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها بالنسبة
لصفات المجتهد لبالنسبة للمرجحات * فان قيل شأن العلاوة أن تكون هي وما قبلها متعلقين
بدعوى واحدة والعلاوة هنا ليست كذلك أجيب بأن ما قبلها وهو قوله وأنت خير الخ منع

المكتفين التي يسوغ فيها الاجتهاد هذا كلامه والاحسن طريقة الشيخ أبي اسحاق وابن برهان وغيرهما ان أصول الفقه الادلة وكيفية الاستدلال خاصة ضرورة ان المستدل اذا كان غير عالم

لدليل دعوى المصنف أعنى قوله لانها طريق اليه والعلاوة منع للدعوى نفسها بعد انزل وتسليم دليلها فمما متعلقان بدعوى واحدة كما هو شأن العلاوة كذا قال بعض الاسانيد وهو مبنى على رجوع ضمير توقفها للادلة الاجمالية وقيل انه عائد للتفصيلية وهو مبنى على التسليم أيضاً الى آخر ما قاله على هذا الاخير الموافق لما قاله المطار المار ذكره وقال شيخنا والاول مبنى على ان العلاوة رد للدعوى الثانية في الشارح وهي قوله وانما تذكر الخ فان عقلت بما قبلها تعين الثانى اه وأقول اذا أرجعنا الضمير في قول الشارح على ان توقفها الخ الى الادلة التفصيلية كان المعنى لو سلمنا ماسرى للمصنف من كون التفصيلية التي هي جزئيات الاجمالية هي التي تتوقف معرفتها على معرفة طرق استفادة ومستفيد الدلائل الاجمالية ويلزم من ذلك توقف معرفة الدلائل الاجمالية التي هي أصول الفقه على معرفة تلك الطرق نقول توقف معرفة الدلائل التفصيلية التي هي جزئيات للاجمالية على معرفة المرجحات مسلم فتكون الادلة الاجمالية مثلها ولكن لانسلم ذلك بالنظر الى صفات المجتهد التي هي طرق مستفيدها لان توقف معرفة الدلائل التفصيلية على حصول تلك الصفات للمرء الذي بقيامها به يكون مجتهداً ومستفيداً لها ويلزم من ذلك على زعم المصنف أن تكون الدلائل الاجمالية التي هي كليات تلك الادلة التفصيلية مثلها وتتوقف معرفتها على حصول تلك الصفات بالمرء فنتيجة هذا بطلان دعوى المصنف ان معرفة أصول الفقه وهو الدلائل الاجمالية تتوقف على معرفة تلك الطرق واذا أرجعنا الضمير الى الادلة الاجمالية كان المعنى لو سلمنا ان الادلة الاجمالية التي هي كليات للادلة التفصيلية تتوقف معرفتها على معرفة طرق استفادتها ومستفيدها نقول ان توقف معرفتها على معرفة طرق استفادتها مسلم ولكن لانسلم توقف معرفتها على معرفة طرق مستفيدها وهو المجتهد بل انما تتوقف معرفتها على قيام تلك الصفات بالمرء حتى يكون مجتهداً ومستفيداً لها أى أهلاً لذلك ووجه ذلك ان الادلة الاجمالية انما توقفت على طرق الاستفادة والمستفيد تبعاً لجزئياتها التي هي الادلة التفصيلية والادلة التفصيلية ان سلمنا توقف معرفتها على معرفة المرجحات لانسلم توقف معرفتها على معرفة صفات المجتهد بل انما تتوقف على حصول تلك الصفات للمرء فتكون الادلة الاجمالية التي هي كلياتها مثلها في ذلك فتكون نتيجة هذا أيضاً بطلان دعوى المصنف ان معرفة أصول الفقه وهي دلائل الفقه الاجمالية تتوقف على معرفة تلك الطرق وبهذا تعلم ان النتيجة واحدة سواء أرجعنا الضمير الى الادلة الاجمالية أو الى الادلة التفصيلية وان هذه العلاوة مبنية على المنع الذي استفيد من قول الشارح وهو مندفع

بمقدمات الدليل أو بما يترتب عليه الدليل لم يتصور أن يكون علما بالدليل وأما حال المستفيد فليس من مسماه ولهذا قال الشيخ تقي الدين لو اقتصر على الدلائل وكيفية الاستنادة منها لكفى بأن توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المنهك للاحكام أى اننا نمنع أولا ان التفصيلية التى تتوقف معرفتها على ما ذكر هي التفصيلية التى هي جزئيات الادلة الاجمالية حتى يصح أن يقال ان الادلة الاجمالية تتوقف على ما ذكر ونقول ان التفصيلية التى تتوقف على ما ذكر هي التفصيلية من حيث تفصيلها المنهك للاحكام وهي من هذه الحثية ليست جزئيات للادلة الاجمالية للفقهاء التى هي أصول الفقه بل الادلة التفصيلية بالحثية المذكورة مركبة من تلك الادلة الاجمالية ومن صغريات على الوجه الذى سبق تفصيله وأما قول شيخنا رداً على الجلال ان كان المراد ان المتوقف هو التفصيلية من حيث تفصيلها وتعلقها بمعين فسلم لكن ليس مراد بل المراد ان المتوقف الاجمالية وان كان المراد ان المتوقف الاجمالية فممنوع اذ علم القاعدة من حيث انها كلية متوقف على المعرفة لا الحصول وقد مر تحقيقه فقيه انه مبنى على ما قدمه وفيه ما قدمناه وقد مر تحقيقه * قال الجلال والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها كما تقدم كل ذلك اه أى ان المعتبر في مسمى الاصول معرفة الدلائل الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد فلا يسمى أصوليا الا اذا عرف جميع هذه الامور الثلاثة معرفة تصديقية وأما المستفيد للاحكام وهو المجتهد فالمعتبر في مسماه معرفة الدلائل الاجمالية ومعرفة المرجحات وقيام صفات الاجتهاد به ولكن مع ذلك لانسلم ان اعتبار معرفة الامور الثلاثة في مسمى الاصول لما ذكره المصنف من توقف معرفة الاصول الذى هو أحدها على معرفة باقيها بل نقول ان كون المعتبر في مسمى الاصول معرفة ما ذكر من الامور الثلاثة لكونها جميعها أجزاء أصول الفقه قال الجلال وباجملة فظاهر ان معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة في الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شيء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول اه وذلك لما علمته سابقا من ان المجتهد يستفيد الفقه الذى هو الاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية واستنادته منها تتوقف على أمور ثلاثة الادلة الاجمالية التى هي القواعد الكلية المذكورة في الكتب الخمسة وقواعد المرجحات وصفات المجتهد أما احتياج المجتهد في استنادته الفقه الى معرفة تلك الادلة الاجمالية والتصديق بها فلان الدليل التفصيلي الذى يأخذه من الكتاب مثلا انما يستدل به على الحكم الذى يدل عليه اذا حمل عليه وصفه الذى علمه المجتهد من اللغة مثل كونه أمرا ثم يركبه مع الدليل الاجمالي الذى هو كلى له يجعل الدليل التفصيلي بعد حمل وصفه عليه متقدمة صغرى وجعل الدليل الاجمالي مقدمة كبرى فينتظم منه قياس من الشكل الاول ينتج الحكم التفصيلي المعين كما اذا أردنا الاستدلال بقوله تعالى

ويكون حال المستفيد كالتابع والتمتع لكن جرت العادة بادخاله في أصول الثقة وضماً فأدخل فيه حداً قلت ولو قيل ان المراد بمعرفة الدلائل معرفتها في نفسها ومعرفة أقسامها والعلم باحوالها

أقيموا الصلاة على وجوبها فنقول أقيموا الصلاة أمر والامر للوجوب حقيقة فينتج أقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة * وأما احتياج المجتهد في استفادة الثقة الى الامر الثاني وهو المرجحات فلا نه بمعرفة المرجحات والتصديق بها كأن يصدق بان الخاص يقدم على العام يعلم ما هو دليل الحكم دون غيره من الأدلة التفصيلية عند تعارضها كما تقدم بيانه وأما احتياج المرء في استفادة الثقة الى صفات المجتهد فلا أن المستفيد للاحكام النقية من الأدلة التفصيلية إنما يكون أهلاً لاستفادتها منها اذا قامت به صفات الاجتهاد فكان ابتناء الثقة على هذه الثلاثة فهي أصوله فكيف يمكن ان تكون معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة في الكتب الخمسة متوقفة على شيء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان بعد ان علمت انها كبريات الأدلة التفصيلية التي تنتج الأحكام ويقع بينها التعارض وذلك التعارض الحوج للرجوع الى قواعد الترجيح انما يكون بعد تحقق الدلائل الاجمالية المذكورة في الكتب الخمسة وبعد ان علمت ان الذي يستفيد الاحكام من تلك الأدلة التفصيلية انما هو من قامت به صفات الاجتهاد لا من عرفها وان لم تقم به وقد مر بيان هذا أيضاً قال الجلال فالصواب ما صنعوا من ذكرها في تعريفه كأن يقال أصول الثقة دلائل الثقة الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وقليل معرفة ذلك اه أشار بقوله كأن يقال الى آخره الى أنه يجوز ان يعرف بطريق آخر كأن يقول أصول الثقة دلائل الثقة الاجمالية فقط ويراد من دلائل الثقة الاجمالية القواعد الكلية التي يبنى عليها الثقة ويستند اليها سواء كانت تلك القواعد متعلقة بالأدلة الخمسة أو راجعة الى ذلك فيكون التعريف شاملاً لمباحث الامور الثلاثة المذكورة في الكتب السبعة لما علمت أنها جميعها يبنى الثقة عليها وانها أصوله وقد قدمنا لك ايضاحه فتذكره وانما اختار الشارح الطريق التي ذكرها في التعريف لما قاله العطار من التنبيه على ان قول المصنف و بطرق استفادتها ومستفيدها أى الاجمالية منتقد بان المرجحات طرق لاستفادة الدليل الجزئي وان النقية انما يستفيد بها الدليل الجزئي لا الكلي اه * وأما تسمية صفات المجتهد طرقاً فالأمر فيه سهل والمراد واضح فان قيل قول الجلال وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها بضافة الجزئيات المستفادة الى الضمير العائد الى الدلائل الاجمالية يقتضى ان المرجحات وصفات المجتهد طرق لتلك الجزئيات وهذا يناقض ما قدمه على الوجه الذي بينت به كلامه من ان المرجحات وصفات المجتهد انما هي طرق لاستفادة ومستفيد الأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للاحكام وهي من هذه الحيثية ليست جزئيات للأدلة الاجمالية كما ذكرته سابقاً (قلت) نعم هو كذلك ولكن الجلال

التي لا بد منها في معرفة الاحكام الشرعية لكفى الاقتصار على الدلائل كما فعل المصنف مع التوفية بطريق الجمهور * وقد اورد على المصنف انه اذا كان الاصول عنده الادلة لزم أن

جعلها جزئيات لا باعتبار ذاتها بل باعتبار صغرها لان تلك الصغريات التي هي جزئيات للأدلة الاجمالية هي منشأ التعيين والتفصيل وهي منشأ التعارض أيضا الذي يقع بين الأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للاحكام وان كانت من هذه الخيئة مركبة منها ومن الأدلة الاجمالية وليست جزئيات للاجمالية وجعلها جزئيات للاجمالية باعتبار لغرض لا ينافي أنها ليست جزئيات باعتبار آخر ومع ذلك فكان الاولى أن يقول وطرق استفادة ومستفيد الأدلة التفصيلية ليكون المراد من حيث تفصيلها المفيد للاحكام لما علمته من قبل من أن مسائل المرجحات وصفات المجتهد كما تكون كبريات للأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للاحكام وجزءا منها تكون طرقا لاستفادة ما هو الدليل دون غيره فتذكر * قال العطار ثم ان ههنا تحقيقا غير ما ارتضاه المصنف والشارح وهو ان مباحث الترجيح داخلة في مسمى الاصول دون مباحث الاجتهاد فانها متممات له وعلى ذلك بما اشتهر ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات التي يبحث فيها عن أحوالها واليها ترجع موضوعات المسائل وموضوع الاصول الأدلة الشرعية ومباحث الترجيح البحث فيها عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية على وجه كلي باعتبار تعارضها وأما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله قهية موضوعها فعل المكلف ومحمولها الحكم الشرعي كسألة جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ولغيره في عصره ومسألة لزوم التقليد لغير المجتهد وبعضها اعتقادية كقولهم المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب وقولهم خلو الزمان عن المجتهد غير جائز ونحوها ولهذا نبه أبو النتح التمشيري وغيره من المحققين على ان مباحث الاجتهاد كالتابع والتممة لأصول الفقه فهي متممة لما قبله وليست منها لكن جرت العادة بادخالها في الاصول وضعا فادخلت حداها ملخصا من الكمال * وأقول قد علمت أن موضوع الاصول كما تقدم نقله عن السعد هو الأدلة السمعية من حيث اثبات الاحكام الشرعية القرعية بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح و بناء على ذلك جعل مباحث الأدلة والمرجحات وصفات المجتهد أجزاءا للأصول فالذي جعلوه من الاصول مباحث صفات المجتهد لا كل مباحث الاجتهاد التي منها ما ذكره ولا شك ان مباحث صفات المجتهد يرجع البحث فيها الى أحوال الأدلة من حيث ان استنباط الحكم انما يكون بطريق الاجتهاد وقد علمت مما قدمناه لك عن الزركشي أنه قال والاحسن طريقة الشيخ أبي اسحاق وابن برهان وغيرهما أن أصول اثنته الأدلة وكيفية الاستدلال خاصة ضرورة ان المستدل اذا كان غير عالم بمقدمات الدليل أو بما يترتب عليه الدليل لم يتصور ان يكون عالما بالدليل أما حال المستفيد فليس من مساو له هذا قال الشيخ تقي الدين لو اقتصر على الدلائل

يكون الاصولى العارف بها حينئذ فزيادة طرق استفادتها ومستنيذها غير محتاج اليه وأجاب بان الاصول نفس الادلة لا معرفتها وأما الاصولى فهو الملتبس بتلك الادلة أى العارف بها غير ان العرفان لا يتيها الا لمن عرف طرق الاستفادة والمستفيد لان للمعرفة شوطا لا تنها

وكيفية الاستفادة منها لكفى ويكون حال المستفيد كالتابع والتمتع لكن جرت العادة بادخاله فى أصول النقيض وضما فادخل فيه حدا اه * واعترض عليه الغز ابن جماعة بما ملخصه مع زيادة وتفسير للإيضاح ان البحث عن كنية الاستفادة ان دخل فى الاصول لانه بحث عن أحوال الأدلة كالبحث عن أحوالها المذكور فى الكتب الخمسة فذلك باطل وان دخل فيه لانه بحث عن ما يتعلق بالأدلة ويرجع اليها فهو بحث عنها بهذا الاعتبار فحال المستفيد كذلك فيلزم دخوله وأيضا ان كان من جرت عادته بادخاله أدخله فيه لانه جزء منه فسلم ولا وجه لإخراجه وان أدخله فيه وهو ليس بجزء منه ولم يصر بهذا الإدخال جزءاً فلا معنى لإدخاله فى وضعه حتى يدخل فى حده وان قلتم انه صار جزءاً بهذا الإدخال فهو ممنوع لأن العادة لاتصير ما ليس بجزء جزءاً وان سلمتم ان العادة صيرته جزءاً فهذا يكفى وهو جزء بادخالها وأيضا لانسلم أنه يلزم من الإدخال فى الوضع الإدخال فى الحد وذلك لان الحد يجب ان تكون أجزاؤه تمام أجزاء الحدود والالم يكن حدا وبهذا تعلم أن ما ذكر ليس من التحقيق فى شئ اه

قال الجلال ولا حاجة الى تعريف الاصولى للعلم به من ذلك اه * وذلك لان المصنف انما احتاج الى تعريف الاصولى بناء على أن ما دخل فى مسماه غير داخل فى مسمى الاصول * وأما بعد أن يتناك ان ما هو داخل فى مسمى الاصول داخل أيضا فى مسمى الاصولى فتى عرفنا بالاصول الذى هو المنسوب اليه علم الاصولى الذى هو المنسوب فلا حاجة الى تعريفه قال الجلال وأما قولهم المتقدم التقيي المجتهد وكذا عكسه الآتى فى كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان الماصدق أى ما يصدق عليه التقيي يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم وان كان هو الاصل فى التعريف لان مفهوميهما مختلف ولا حاجة الى ذكره للعلم به من تعريفى اتقاه والاجتهاد فما تقدم من أنهم ما قالوا اتقاه العالم بالاحكام الخ لذلك اه * ومعنى كلام الجلال أنهم مرة قالوا التقيي المجتهد ومرة قالوا المجتهد التقيي فلو كان المراد ما هو الاصل فى التعريف من بيان المفهوم مع ان مفهوميهما مختلف لازم أن يكون مفهوم المجتهد حيث عرفوا به التقيي أوضح من مفهوم التقيي وأن يكون مفهوم التقيي حيث عرفوا به المجتهد أوضح من مفهوم المجتهد فامتنع أن يكون المراد بيان المفهوم وان كان بيان المفهوم هو الاصل أى المقصود بالذات وكما أجمع عليه للمناطق من أن المقصود من التعريف شرح الماهية ويلزمه بيان الماصدق لكن للمانع

الابها فاذن معرفة تلك الطرق توصل الى معرفة الادلة المتضمنة لتسمية العارف أصولياً كما أن
الضرب هو الايلاام والضارب هو المؤلم على كينية خاصة
(والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية) هذا حدائقه اصطلاحاً

المذكور تعين أن يكون المراد بيان الماصدق لا التعريف فالجلال لم يقل ان التعريف قد يقصد
به بيان الماصدق كما ان المبالغة المذكورة لا تقتضى ذلك لما علمت ان المراد بذكر بيان المفهوم
هو الاصل أنه الذى يقصد بالذات من التعريف * وأما بيان الماصدق فتاج ولازم ولما
استشعر الجلال بانه يلزم على ما ذكرته أن يكونوا قد تركوا تعريفى الفقيه والمجتهد قال ولا حاجة
الى ذكره للعلم به الخ * فيكون تعريف الفقيه بأنه العالم بالاحكام الخ معلوما من تعريف الفقه
وكذا تعريف المجتهد معلوما من تعريف الاجتهاد فاعرف ذلك تندفع عنك شكوك الناظرين
هنا * قال الجلال على ان بعضهم قاله تصريحاً بما علم التزاماً اه قال العطار كالشيخ أبى اسحاق
الشيرازى وأبى حفص الزنجاني ومراد الشارح بذلك انتقض على المصنف بهذا الايجاب الجزئى
فما ادعاه من السلب الكلى فى قوله وما قالوا الفقيه الخ لانه معناه ما قاله أحد منهم اه كما يدل
على ذلك قول المصنف كما نقله عنه الزركشى فيما سبق فان الناس قاطبة قد عرفوا الفقه بالعلم
بالاحكام الخ وقالوا الفقيه الى أن قال فما قالوا الفقيه العالم الخ فان الضمير فى قوله فما قالوا يرجع
الى الناس المؤكد بقوله قاطبة وقال شيخنا قد حمل يعنى الشارح كلام المصنف على السالبة
الكلية وهلا حملة على أنه نفي للقضية أى ما قال جميعهم ذلك بل الجمهور وهو اللائق بالمصنف
فانه كثير الاطلاع اه أى يحمل كلام المصنف على سلب العموم لا على عموم السلب لكنه
خلاف المتبار على ان قول الشارح ولا حاجة الخ صريح فى أن الجميع قالوه التزاماً فالمنسوب
الى البعض انما هو التصريح بالقول كما يصرح به قول الشارح قاله تصريحاً بما علم التزاماً فتدبر
قال المصنف (والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية)
قال الزركشى هذا حد الفقه اصطلاحاً فالعلم جنس ولو عبر بالمعرفة لكان أحسن كما قال الشيخ
تقي الدين فان العلم يطلق بمعنى حصول المعنى فى الذهن ويطلق على أخص من ذلك وهو
الاعتقاد الجازم المطابق لموجب ولهذا جاء سؤال الفقه من باب الظنون فلا يحسن جعله علماً
ومن عبر بالمعرفة سلم منه لذلك انتهى * وقد انفصل المصنف عن هذا فقال المراد به هنا الصناعة
كما تقول علم النحو أى صناعته وحينئذ يندرج فيه الظن واليقين * ولا يرد سؤال الظن * وهذا
ينازع فيه ان جوابهم عن السؤال بالطريق التى ذكروها يدل على ان مرادهم بالعلم اليقين والا
لكان جوابهم ان الظن داخل فى العلم ولو تجنبه المصنف سلم من التمحل لدفع السؤال وقوله
(بالاحكام) فصل يخرج الادراك بلا حكم كالعلم بالذوات والصفات الحقيقية والاضافية

فالعلم جنس ولو عبر بالمعرفة لكان أحسن كما قال الشيخ تقي الدين فإن العلم يطلق بمعنى حصول المعنى في الذهن ويطلق على أخص من ذلك وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب ولهذا جاء

فلا شيء من هذه العلوم بفقده وقوله (الشرعية) يحتراز به عن العلم بالأحكام العقلية مثل كون العرض هل يبقى زمانين والمراد بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع والشرع الحكم والشارع الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ ويطلق عليه أيضاً بهذا الاعتبار

واعلم أن جعل قولهم بالأحكام الشرعية قيدين مستقلين حتى يحتراز بكل واحد منهما عن شيء هي طريقة الامام في الحصول ومتابعيه والتحقيق أن الأحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه فيه على شيء فإن الأحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي وهو علم لما سيأتي تعريفه من الخطاب المنقسم إلى الإيجاب والتحريم وغيرها وقد صرح امام الحرمين في البرهان بأن المراد بالأحكام الشرعية في حد الفقه ذلك فليتنظرن له فإنه من الثنائس وقوله (العملية) قيد لم يذكره انتقاضي ولكن ذكره المتأخرون واختلفوا في الاحتراز عنه فقال الامام أنه احتراز عن العلم بكون الاجتماع حجة وانتقاس حجة فإن العلم به ليس علماً بكيفية عمل فلا يكون قطعاً وفسروا العملية بما يكون العلم به علماً بكيفية عمل واستشكله ابن دقيق العيد لأن جميع هذه القواعد التي ذكر أنه يحتراز عنها فأنما الغاية المطلوبة منها العمل واختلاص عن هذا بزيادة الكيفية غير واضح كل الوضوح إلا أن يردوا الأمر إلى الاصطلاح ويصير معنى ما يريد المتكلم من كلامه فيقرب الحال وقال القرافي يخرج العلمية كأصول الدين وساعده الشيخ علاء الدين الباجي وخالفه صاحبها الشيخ الامام السبكي وقال أصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري ومنه ما يثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية والرؤية ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع ككثير من أحوال القيامة فأما ما يثبت بالعقل فخرج بقولنا انشريعة وتفسيرنا إياها بما يتوقف على إشرع * وأما ما يتوقف على السمع فقد يقال إنها داخلية في حد انشريعة وقوله (المكتسب) مرفوع على أنه صفة للعلم وخرج به علم الله تعالى وما يلقى في قلوب الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الأحكام إلا اكتساب وقوله من أدلتها التفصيلية قال الامام وغيره يخرج اعتقاد المقلد فإنه مكتسب من دليل إجمالي وهو أن هذا أثنائي به المتي وكل ما أثنائي به المتي فهو حكم الله في حقي وقال المصنف خروج اعتقاد المقلد به يستدعي سبق حصوله ولا أسلم أن الحاصل عند المقلد علم وقد قال الامام في تعريف العلم أنه لا بد أن يكون عن موجب وعلم المقصد ليس لموجب فالأولى أن يخرج بقيد التفصيلية علم الخلاف فإنه علم مكتسب بأحكام شرعية عملية لكنها إجمالية لأن الجدلي لا يقتصد صورة بعينها وإنما يفرض الصورة مثلاً لقاعدة كلية فيقع علمه مستفاداً من الدليل الإجمالي لا من التفصيلي كذا قل الاصغاني في شرح الحصول

سؤال الفقه من باب الظنون فلا يحسن جعله علماً ومن غير بالمعرفة سلم منه لذلك انتهى وقد انفصل المصنف عن هذا فقال المراد به هنا الصناعة كما تقول علم النحو أى صناعته وحينئذ

اعتد المقلد لا يسمى علماً وقد صرح بذلك فى المحصول فى تقسيمه وجعل اعتقاد المتكلم قسماً للعلم وحينئذ فهو خارج بقيد العلم فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقيد آخر ذات الاولى أن يقال خروج اعتقاد المقلد يستدعى سبق دخوله ولا أسلم أن قول المتن دليل الحكم الشرعى قان دليله النص والاجماع واتمياس والظاهر أن ذكرها ليس للاحتراز عن شئ قن كتاب الاحكام لا يكون من غير أدلتها التنصيلية وإنما ذكر للدلالة على المكتسب منه بالمطابقة قيل وقول الامام علم المقلد ليس لموجب ممنوع بل لا بد له من موجب كحسن ظنه من قلده فيه قلت مراده بالموجب ما كان عن برهان حسى أو عقلى أو مركب منهما واعتقاد المقلد خارج عن ذلك ولهذا قال فى المطالب العالية اما التقليد فهو أن يعتقد الانسان اعتقاداً جازماً فى الشئ من غير دليل ولا شبهة وقوله انه يخرج به علم الخلاف أى قان الخلاف يقول يجب بالمتضى ولا يجب بالنافى بلا تعيين للمتضى ولا للنافى فغير سديد لان قول المستدل بالمتضى أو بالنافى لا يفيد شيئاً ان لم يعينهما ثم الظاهر ان المراد به فى كلامه مقتضى أو نافي معهود فلم يخرج عن التفصيل فكان الصواب الاقتصار على أدلتها من غير وصفها بالتنصيلية لئلا يوهم انه قيد زائد اهـ

ونقله العز ابن جماعة مفرداً فقال على ما نقله الزركشى عن تقي الدين بن دقيق العيد من ان الاحسن التعبير بالمعرفة وما انفصل به المصنف حيث عبر بالعلم من ان المراد به الصناعة وقدح الزركشى فيه بما يفيد جوابهم المشهور وقوله فلو تجنبه لسلم من التمثل قلت لا تمحل فى ذلك ولانه لو اجتنبه لوقع فى غيره انتهى وجه أنه لا تمحل فى ذلك ان العلوم كلها فى زمن المتأخرين صارت صناعة وقد اشتهر ذلك وعرف كما ستعرفه ووجه قوله ولو اجتنبه لوقع فى غيره أنه لو اجتنب التعبير بالعلم لعبر بالمعرفة التى استحسناها الشيخ تقي الدين فيعترض عليه بأن المشهور ان المعرفة انما تتعلق بالجزئيات وليس مراداً هنا واعتراض على قول الزركشى والشرع الحكم فقال قلت وفيه نظر ولعله لان الحكم هو المشروع والخطب فى هذا سهل واعتراض على قول الزركشى هذا طريق الامام فى المحصول الى أن قال فليتنظرن له فانه من الثنائس بقوله قلت ما قاله تعسف بلا محوج ومخالف للأصل بل دليل وما ذكر انه من الثنائس ليس كذلك كما ياتى فى نكت المختصر اهـ ووجه التعسف أنه بعد تسليم ان الحكم الشرعى هو مفرد الاحكام الشرعية لانسلم أنه يلزم من كون المفرد علماً أن يكون الجمع الموصوف بمثل هذا الوصف علماً بل غاية ما يلزم أن يكون جمعه كغيره من الاعلام المركبة تركيباً توصيفياً فيجمع صدره وتكون ال فى الاحكام للهد والمهدود الاحكام الشرعية على ان جعل الحكم الشرعى علماً كما قال مخالف للأصل بلا دليل لان

يندرج فيه الظن واليقين ولا يرد سؤال الظن وهذا ينازع فيه ان جوابهم عن السؤال بالطريق التي ذكروها يدل على ان مرادهم بالعلم اليقين والا لكان جوابهم ان الظن داخل في العلم ولو نجبه

الاصل عدم النقل على ان الخطاب المنقسم الى ايجاب ونحریم وغيرهما مفهوم كلى يندرج تحته أقسامه وكل واحد منها يسمى حكماً شرعياً فكيف يكون الحكم الشرعى علماً على هذا المفهوم الكلى وكونه علم جنس لا ضرورة تدعو اليه وما صرح به امام الحرمين في البرهان من ان المراد بالاحكام الشرعية في حد ذاته لا يقتضى العلمية وان الاحكام الشرعية لنظ مفرد لا يدل جزؤه فيه على شيء وبهذا يتضح أنه ليس من التناسل في شيء كما قال العز ابن جماعة واعترض على قول الزركشى والتخلص بزيادة الكيفية غير واضح كل الوضوح الا أن يردوا الى آخره ﴿قلت﴾ فيما قاله نظر ولا وجه لنظره لان لنظ العملية بحسب مفهومه المنسوبة للعمل ووجه النسبة ثم يشمل كل ما يكون العلم به متعلقاً بعمل سواء كان متعلقاً بكيفية عمل أم لا فارادتهم منها ما يكون العلم به بكيفية عمل يتوقف على قرينة أو على عرف خاص وهو الاصطلاح وهذا ما أراده الزركشى ولا شيء فيه واعترض على ما نقله الزركشى عن المصنف من ان اعتقاد المقلد خارج بقيد العلم فلا حاجة الى اخراجه بقيد آخر فقال قلت في الاخراج بالجنس بحث وحق التعبير ان يقول ما دخل في الجنس فلا يخرج لانه فرعه اه وهى مناقشة لنظية والمراد واضح واعترض على قول الزركشى اعتراضاً على المصنف الاولى أن يقال ولا أسلم ان قول المفتى دليل الحكم الشرعى فقال قلت لم يدع ان قول المفتى دليل الحكم حتى ينكره وایس هو الصغرى ولا الكبرى ولا دليل الكبرى اذ دليلها الاجماع ان لم يعتبر خلاف المعترلة اه وهو مردود لان خروج اعتقاد المقلد من العلم بقولنا ماوجب أى دليل فلا بد أن ننكر أن قول المفتى دليل شرعى للحكم حتى يخرج اعتقاد المقلد عن العلم وكون قول المفتى ليس شيئاً مما ذكره هذا دليل أنه ليس بدليل واعترض على قول الزركشى ان قول المصنف ان قيد انتصالية يخرج به علم الخلاف لما بينه غير سديد لعدم الافادة عند عدم التعمين فقال قلت هو قاسد لان هذا القدر هو مباحث هذا العلم اه فعلم الخلاف الذى هو علم الجدل يبحث فيه عن أحوال الادلة العامة من حيث افادتها نتائجها وتوجيه الاعتراض عليها والجواب عنها وغير ذلك من الاحوال انى لا تختص بعلم دون علم فهو كمنطق سواء غايه الامر ان الخلافين قصروا الامثلة على أدلة اتفق لاهتمام كل منهم بمحفظ مذهبه والدفع عنه فلا يبحث عن مقتض معين ولا عن نافي معين واعترض على قوله قاصوب الاقتصار على أدلتها فقال قلت فيه بحث لانه اذا أرخى الثمان فهو لبيان الواقع فلا يكون ذكره ميخلاً الصواب فانهم اه ونقل الولى المراقى كلام الزركشى ولم يعترض عليه الا فيما اعترض به

المصنف لسم من التمثل لدفع السؤال وقوله (بالاحكام) فصل يخرج الادراك بلا حكم كالعلم بالذوات والصفات الحقيقية والاضافية فلا شيء من هذه العلوم بتة (وقوله الشرعية) يحتز به

على المصنف من اخراجه علم الخلاف بقيد التنصيلية حيث نقله وقال لان الجدلى لا يقصد صورة بعينها وانما يضرب الصورة مثلاً لتاعدة كمية فيقع علمه مستناداً من الدليل الاجمالى لامن التنصيلي وحذف اعتراض الزركشى عليه لعدم وروده بعد ذلك البيان وفي قوله ان ذكر التنصيلية ليس للاحتراز بثل ما اعترض به العز ابن جماعة وأما الجلال الحلى قصر الاحكام في التعريف بجميع النسب التامة وفسر الشرعية بالمأخوذة من الشرع أى من الادلة السمية المبعوث بها النبي الكريم فعمم في الاحكام لتشمل النسب التامة عقلية أو وضعية أو حسية أو شرعية لتكون قيداً مستقلاً يخرج به التصورات وتكون الشرعية قيداً آخر يخرج العلم بالنسب التامة غير الشرعية وهو يشير الى رد ما تقدم من طريقة الامام في الحصول وقد ينا وجه رده من قبل وانما حمل الجلال الاحكام على ما ذكر لما قاله السعد في التلويح ونصه الحكم يطلق في العرف على استاد أمر لاخر أى نسبته اليه بالايجاب أو السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بأفعال المكنين بالاعتضاء أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقاً وهو ليس بمراد هنا لانه علم واثقه ليس علماً بالعلوم الشرعية والمحققون على ان اثنائى أيضاً ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكراراً بل المراد النسب التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور ولهذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون اثقه عبارة عن التصديق بالتضاي الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقاً حاصلاً من الادلة التنصيلية التى نصبت في الشرع على تلك التضياد و مراده بالمأخوذة من الشرع أى الدليل السمعى ما يتوقف أخذها على ذلك لا بالمأخوذة بالفعل حتى يكون قوله انك نسب مستدركاً ومع ذلك لو أردنا الاخذ بالفعل فلا استدراك لان المراد بالمكتب العلم بها من أدلتها بطريق الاجتهاد وهو أخص من مطلق الاخذ من الادلة وان كان المراد في الواقع هو الاول كما يعلم مما قدمنا عن الزركشى وغيره ومما يأتى للجلال في بيان المحترزات وفسر العملية بالمتعلقة بكيفية عمل قلبى أو غيره كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة وان الوتر مندوب وأشار بذلك الى اعتماد ماراه المتأخرون من ضمير العملية بما يكون العلم به علماً بكيفية عمل وانى عدم الالتفات الى ما استشكله ابن دقيق العيد كما علم مما مر عن الزركشى فكان مراده بعلق الاحكام بكيفية عمل تعلقها تعلق اسناد بطرفيه لما علمت من تفسيره الاحكام بالنسب التامة والمراد انها تتعلق بالعمل من حيث الكيفية بان يكون الموضوع العمل والحمول الكيفية وهى الوجوب وأخوانه والبحث عن

عن العلم بالاحكام العقلية مثل كون العرض هل يبق زمانين والمراد بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع والشرع الحكم والشارع الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ ويطلق عليه

أفعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع الى البحث عن فعل المكف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه كسألة المجنون والصبي فانها ترجع الى فعل الولي وموضوع علم القرائض قسمة التركات اذ المبين فيه أحوال قسمتها التي هي أفعال الجوارح وكذا البحث عن استحالة الخمر خلا مثلاً وسببية الزوال ونحوها بأن يقال استعمال الخمر المستحيل خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب كذا نقله شيخنا عن عبد الحكيم على الخيالي وغيره ومثله للعطار أيضاً عن عبد الحكيم قال شيخنا وبه يندفع ما قاله ابن قاسم وقد بين دفعه العطار في حاشيته وبقولنا المراد انها تتعلق بالعمل اطع اندفع ما قيل ان العلم عند التحقيق كيفية فلا معنى لتعلق الكيفية بكيفية عمل اه لان العلم انما يتعلق بنسبة محولها كيفية عمل ثم قال شيخنا وهل أراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد فيدخل فيه مثل معرفة الله واجبة أى اعتقاد وجوده وصفاته واجب وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ما يتعلق العلم بنفس الاعتقاد كالعلم بأن الله واحد أو مالا يشمله لانه ليس من الفعل القلبي لانه من مقولة كيف بخلاف النية لانه فعل بعض الجوارح وهو القلب جرى المصنف على الاول قال لانه يطلق عليه الفعل لغة وعبد الحكيم في حاشية الخيالي على انثاني وقول السيد في شرح المواقف موضوع الكلام المعلوم من حيث يثبت له عقائد دينية يؤيد الاول بل صريح فيه نعم اعتقاد الوجوب مسألة كلامية *

والحاصل انه من حيث انه حكم انثاني تعلق به الخطاب من الفقه ونحن مقلدون فيه ولو كان من الكلام لكان من محل الخلاف ومن حيث يثبت له الاعتقاد من الكلام وقد تقرر ان الموضوع للعلمين قد يكون واحداً والخلاف بالحجية فليتأمل اه وقصد شيخنا بذلك رد ما قاله العطار رداً على ابن قاسم الموافق لما جرى عليه المصنف حيث قال ابن قاسم وأما قولنا اعتقاد ان الله واحد واجب فالعلم بنبوت الوجوب للاعتقاد المذكور من الفقه بخلاف العلم بنفس أن الله واحد فمن الكلام قتال العطار ويرده ما صرحوا به وذكره عبد الحكيم على الخيالي أيضاً الى آخر ما نقله العطار عن عبد الحكيم على الخيالي وبناءه عليه من اننا لو جعلنا أمثال الاعتقادات داخلة في موضوع الفقه لزم اختلاط مسائله بمسائل الكلام ولا يصح تقدير اه * ووجه الرد على العطار ان وجوب الاعتقادات وجوب شرعى موقوف على السمع فدليلة سمعي وهو كغيره من مسائل الاحكام الفقهية التي وقع فيها الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في أن العقل يستقل بادراكها والسمع جاء لبيان ما خفي على العقل أو لا تعلم الا من السمع وقول العطار ان ذلك يؤدي الى الاختلاط المذكور قد رده شيخنا بأن موضوع

أيضا بهذا الاعتبار *

واعلم ان جعل قولهم بالاحكام الشرعية قيدين مستقلين حتى يحترز بكل واحد منهما

العلمين قد يكون واحدا اطلع اى وتمايز العلوم ببايز الموضوعات وتمايز الموضوعات تمايز مسائل العلوم فلا اختلاط والحق ان كل مايجب اعتقاده شرعا مما علم من الدين بالضرورة سواء كان متعلقا بمسائل الفقه أو الكلام من الفقه من حيث الوجوب الشرعى ومن الكلام من حيث الاعتقاد ولذلك يكفر جاحده بالاجماع وان المراد بفعل المكلف مايشمل ما كان من مقولة كيف والفعل والكف وقول شيخنا ان موضوعى العلمين قد يكون واحدا وقد يكون أحدهما أخص من الاخر كما هو كذلك فى موضوعى علم الكلام وعلم الفقه فان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يثبت له ماهو عقيدة دينية أو مايتوقف عليه ذلك وهذا الموضوع عام يندرج تحته موضوعات العلوم كلها من فلسفة وفقه وغير ذلك والذي ميز موضوع الكلام هو الحثية كما ان موضوع كل علم يمتاز عن موضوع العلم الآخر بالحيثية التى يبحث عنها فى ذلك العلم وقد يكون موضوع العلمين والعلوم واحدا و يمتاز موضوع كل علم منها بالحيثية المذكورة كموضوع النحو والمعانى والبيان فان موضوعها اللفظ العربى ويمكن التمايز بالحيثية كما هو مقرر فى محله * وما فى التوضيح من ان خطاب الله يتعلق بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم ونحوها مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه اه قد رده السعد فى التلويح بأن توقف التصديق بثبوت شرع النبى صلى الله عليه وسلم على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبى عليه الصلاة والسلام ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق ودو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الا بالسمع اه ولا شك أن هذا التعريف جار على طريقة الاشاعرة الذين يقولون لا وجوب الا بالسمع وأنت تعلم ان محققى الماتريدية وان قالوا ان الحسن والقبح عقليان لكنهم قائلون بأن الوجوب والتحريم ونحوها انما تعرف من طريق السمع وأما جواب السيد عن ذلك بأن قول التوضيح مثال للخطاب بما يتوقف على الشرع لا لما لا يتوقف بل المثال له نفس الايمان الى آخر ما قاله فهو تسليم لما قاله السعد وحمل لكلام التوضيح عليه ورد له اليه فتدبر وبناء على ما فسر الجلال قميود به قال فخرج بقيد الاحكام العلم بغيرها من الذوات والصفات كتصور الانسان اه وقضية هذا الاخراج ان المراد بالعلم فى التعريف بقطع النظر عن اضافته الى الاحكام مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق فهو كالمعلم الذى يقسمه المناطق الى التصور والتصديق

عن شيء هي طريقة الامام في الغصول ومتابعيه والتحقيق ان الاحكام الشرعية لنظ مفرد لا يدل جزؤه فيه على شيء فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي وهو علم لما سيأتي تعريفه فانهم يريدون به مطلق الادراك وان كان بعد الاضافة الى الاحكام التي هي نسب تامة يختص بالتصديق ويخرج التصور ولو للاحكام انفسها وتعهد الشارح بيان ان من قال المراد بالعلم ما يشمل الفن أو قال انه خاص بالتطعي انما قال ذلك بعد تقييده بالاضافة بدليل انه مع قوله ذلك اخرج التصورات بقيد الاحكام ولو لم تدخل فيها قبله لم يخرج لاجراها ففهم تعرف ما هنا وبقولنا يخرج التصور ولو للاحكام انفسها يندفع ما قيل ان الحكم بمعنى النسبة التامة قد يتعلق به التصور أيضاً كما في صورة الشك اه وذلك لان المتبادر من العلم المضاف للاحكام خصوص التصديق لانه شائع عندهم * وقال الجلال وبقيد الشرعية العقلية والحسية الى آخر الامثلة فأفاد ان المراد بالشرعية ما يتوقف أخذه على الدليل السمعي وهو عين ما قلناه سابقاً عند قوله أي المأخوذة الى آخره وبذلك تعلم خروج كل ماعدا الشرعية بالمعنى المذكور من أحكام عقلية ووضعية وحسية وقال وبقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية الى آخر أمثلة ذلك * وأشار بذلك الى أن ما يتوقف على اشرع من علم أصول الدين وهي السمعيات خرجت بقيد العملية لان العلم بها ليس علماً بكيفية عمل وانما المقصود العلم بها واعتقادها ولذلك كانت من مسائل أصول الدين الذي يبحث فيه عن المعلوم من حيث يثبت له ماهو عقيدة أو ما يتوقف عليه ذلك موافقاً في ذلك انقرا في وعلاء الدين الباجي ومخالفاً في ذلك الامام السبكي حيث قسم أصول الدين الى ثلاثة أقسام * ثم قال وأما ما يتوقف على السمع فقد يقال انه داخل في حد الشرعية كما سبق نقله عن الزركشي فان كون هذا القسم داخلاً في حد الشرعية بمعنى ما يتوقف على الشرع أي السمع لا يقتضي أنها لا تخرج بقيد العملية وقال وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكره فأشار الى أن المكتسب مرفوع على أنه صفة للعلم كما قدمناه عن الزركشي وانما زاد قيد المكتسب ولم يكتف بقوله عن أدلتها لدفع احتمال تعلق عن أدلتها بالاحكام * قال في التلويح قد يتوهم ان قوله من أدلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن أدلتها وان لم يكن علم المقلد حاصلاً من الأدلة فدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه اه وبذلك تعلم ان علم المقلد كان داخلاً قبل هذا القيد وان ما تقدم من أنه خارج عن الجنس وهو العلم فهو لم يدخل حتى يحتاج للاخراج فسلم لو كان المراد بالعلم في التعريف الاعتقاد الجازم عن موجب وقد علمت أنه ليس بمراد وان المراد مطلق الادراك وبعد تعلق الاحكام به صار معناه مطلق تصديق فيدخل فيه اعتقاد المقلد المتعلق بالاحكام الشرعية

من الخطاب المنقسم الى الايجاب والتحريم وغيرها * وقد صرح امام الحرمين في البرهان بان المراد بالاحكام الشرعية في حد الفقه ذلك فليست من الفنائس (وقوله العملية) قيد لم يذكره انفاضى
 العملية ولا يخرج الا بهذا اتقيد وهكذا صنع في التنقيح وشرحه التوضيح * نعم قول السعد
 أى الحاصل من الدليل الخ غير مسلم فإن الحكم بأن الصلاة واجبة والاذان سنة بمعنى نسبة
 الوجوب والاستئناس الى الصلاة والاذان بمعنى القضية الشرعية الصالحة لتعلق التصديق بها
 وبمعنى ما ثبت بالخطاب من الوجوب والندب وغيرها لا ريب في أن ثبوته بالدليل بالنسبة
 اليها بل الحاصل بالدليل أولاً وبالذات هو الشيء من حيث هو وبالعرض العلم بمعنى الصورة
 الحاصلة التصورية أو التصديقية وهذا هو الذى يقتضيه ان قواعد الاصول نفسها أدلة
 للاحكام الفقهية بمعنى النسب التامة الشرعية العملية ومقتضى ان الادلة التفصيلية نفسها أدلة
 للاحكام بالمعنى المذكور قال شيخنا يفيد معنى اخراج الجلال علم الله وما عطف عليه بقيد
 المكتسب ان علم الله داخل قبل ذلك وهو كذلك لانه علم بالاحكام المأخوذة من أدلة
 الشرع لاننا لم نقل ان العالم هو الآخذ بل من تعلق علمه بأحكام أخذت من ذلك وكذلك
 علم جبريل والنبي لانهما تعلقا بما أخذ من ذلك أى مما صدق عليه انه مأخوذ ومستفاد
 أما بالنسبة لعلم جبريل فهو متعلق الآن بما هو مأخوذ بالفعل لغيره وأما بالنسبة لعلم النبي صلى الله
 عليه وسلم فقد تعلق به بعد أخذ جبريل هذا ما يقتضيه توصيف الاحكام الشرعية أى المأخوذة
 فليس المراد ان الآخذ هو العالم والا لم يدخل علم الله حتى يخرج بقيد الا كتاب وان دخل
 علم جبريل والنبي لانه مأخوذ من الادلة الا أنه بطريق الضرورة لا بطريق الاكتاب
 فاحتيج لقيد الا كتاب وبهذا ظهر فساد ما قيل انه يلزم على تفسير الشرعية بالمأخوذة من
 الادلة ضياع قوله المكتسب نعم من قال العلم الحاصل عن دليل مشعر بكونه بطريق الاستدلال
 اذ الحاصل بالضرورة يكون مع الادلة لاعنها فيستغنى عن قيد الا كتاب فيكون ذكره تضيياعاً
 بما علم التزاماً فليتأمل اه وأقول قد علمت مما تقدم عن الزركشى بأن المراد بالشرعية ما يتوقف
 معرفتها على الشرع وقد قلنا ان مراد اشرح بالمأخوذة ما يتوقف أخذها على الشرع * والمراد
 بالشرع الدليل السمعى كما ان المراد انما كذلك في ذاتها بالنظر الى المكلفين بها ولا شك ان علم
 الله الذى يتعلق بها انما يتعلق بها على الصفة المذكورة ولكن علمه بها بصفة انها متوقفة
 بالنظر الى المكلفين على الدليل السمعى ليس مكتسباً من الدليل السمعى التفصيلى بطريق
 الاجتهاد وكما ان جبريل المبلغ للكتاب والسنة بطريق الوحي الى النبي صلى الله عليه وسلم
 يعلم علماً ضرورياً بما يدل عليه الكتاب والسنة من الاحكام وما يدل عليه ما يؤخذ منهما
 من الاجماع والقياس من الاحكام وانما تتوقف على تلك الادلة بالنظر الى المكلفين بها ولكن

ولكن ذكره المتأخرون واختلفوا في اغترز عنه فقال الامام انه احتراز عن العلم بكون الاجماع حجة
واقياس حجة فان العلم به ليس علماً بكيئية عمل فلا يكون فقها وفسروا العملية بما يكون العلم به
علمه بذلك لم يكن بطريق الاكتساب والاجتهاد بل علمه بذلك كله بطريق التلقي عن الله
عز شأنه فهو يعلم الحكم مع دليله وان المجتهد يأخذه منه وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم
يعلم ما أوحى به عليه من كتاب وسنة وما دلا عليه من اجماع وقياس وما تفيده هذه الاربعة
من الاحكام ويعلم انها بالنظر الى غيره من المكلفين بها تتوقف على تلك الأدلة فهو يعلم
الحكم ودليله وان غيره يأخذه منه اجتهاداً وأما هو عليه السلام فيأخذ كل ذلك وحياً وهذا
على رأى من يمنع اجتهاده صلى الله عليه وسلم وأما على رأى من يجوز الاجتهاد فاجتهاده
في بعض الاحكام قد وقع منه بناء على الوحي به تشريعاً فهو من أدلة الاحكام الشرعية لانه
من أفعاله صلى الله عليه وسلم فلم يكن قصد النبي صلى الله عليه وسلم استفادة الحكم فقط
بالاجتهاد بل قصد به التشريع وبيان كيفية استنباط الاحكام من الأدلة لأمته والا فالنبي
صلى الله عليه وسلم غير محتاج في أخذه الاحكام الى الاجتهاد وخلاف الأئمة في انه يجوز
الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم أو لا يجوز ليس بمعنى يحل له أو لا يحل بل بمعنى يصح عقلاً
أن يقع أم لا وأنه وقع أم لا ولا شك أنه صلى الله عليه وسلم أفتى وأخبر بالحكم بناء على
القياس في مواضع فقال لمن سأله عن الحج عن والدها أرأيت ان لو كان على أيك دين
فقتضيه فدين الله أولى وقال في قبلة الصائم وانها لا تفسد منها كالمضمضة وهكذا فن قال ان
الاجتهاد جائز منه حمل أخذه صلى الله عليه وسلم لهذه الاحكام من تلك الاقيسة على الاخذ
بطريق الاجتهاد ومن لم يقل بجواز الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم قال انه صلى الله عليه
وسلم أوحى اليه بالحكم ودليله وأخذه عنه وعلى كل حال فاجتهاده فعل من أفعاله صلى الله
عليه وسلم وهو دليل سمعي يدلنا على جواز الاجتهاد منا وحله الذي هو حكم شرعي وان
ما يؤدى اليه اجتهاد المجتهد حكم الله في حقه وحق من يقلده ولذلك قال شمس الأئمة ان
اجتهاده صلى الله عليه وسلم مما يشبه الوحي انتهى * وبهذا تعلم ان علم الله تعالى بالأدلة السمعية
التفصيلية والاحكام الشرعية التي يتوقف عليها داخل في التعريف قبل قيد المكتسب لانه
سبحانه يعلم أزلاً بالاحكام النقية وأدلتها التفصيلية ولمن أخذها واستنبطها منها وكيفية استنباطه
وكل ما يتعلق بذلك غير ان علمه تعالى لم يكن مكتسباً وأما علم جبريل بتلك الاحكام وأدلتها
ومن أخذها وكيفية أخذها فهو وان كان حادثاً لكنه بطريق الوحي والتلقي عن الله عز وجل
وأما علمه صلى الله عليه وسلم فان كان بالنظر الى جميع الاحكام النقية كعلم جبريل بها فهو
مثله وكل منها يخرج بقيد المكتسب * وأما ان قلنا انه صلى الله عليه وسلم يعلم بعض الاحكام

علما بكيفية عمل واستشكاه ابن دقيق العيد لان جميع هذه التواعد التي ذكر انه يحترز عنها قائما
الغاية المطلوب منها العمل والخلاص عن هذا بزيادة الكيفية غير واضح كل الوضوح الا ان يردوا

بطريق الاجتهاد فان قلنا ان الاجتهاد يتجزأ كما هو الحق كانت تلك الاحكام قتها بلا شبهة
بهذا الاعتبار وان كان اجتهاده دليلا يؤخذ منه حكم شرعي باعتبار أنه فعل من أفعاله صلى الله
عليه وسلم كما تقدم وقد نقل المطار عن الكمال ما يشيد ذلك وان كونها قتها هو الذي انتضاد
كلام البرماوى في شرح التيته وان قلنا ان الاجتهاد لا يتجزأ كما هو خلاف ما قالوا انه الحق لم
تكن الاحكام التي يأخذها صلى الله عليه وسلم بطريق الاجتهاد قتها بقول المطار والتحقيق
ان علمه صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد لا يسمى قتها مبنى على انقول بعدم تجزى
الاجتهاد وقد علمت أنه خلاف الحق وأما قول المطار ردا على ما نقله عن الكمال وابن قاسم
وأقول لا حاجة الى هذا كله فانا لو حملنا العلم على التهيى فالمراد التهيى الحاصل عن ممارسة
الادلة والتواعد وهذا المعنى مما يختص به المجتهد وأما الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم
فهذا المعنى فطرى فيه لم يحتمل له بطريق الكسب كالمجتهد تأمل اه فنيه أولا أنه خروج عن
الموضوع فان كلا منهما مبنى على ان المراد بالعلم مطلق الادراك ويتخصص بالتصديق باضافة
الاحكام وهكذا الى آخر ما علم من المحترزات المتقدمة وكما هو صريح ما نقله الزركشى عن
المصنف سابقا من ان المراد بالعلم هنا ما يشمل الثلق كما ان كون العلم الحاصل للنبي صلى الله
عليه وسلم قتها منروض في أنه حاصل بالاجتهاد وبعد تسليم ذلك بناء على انقول به ثانياً ان
الاجتهاد بمعنى النفاحة على التحقيق ملكة راسخة وبصيرة كاملة يتمكن بها من قامت به من
الاطلاع على أسرار الشريعة اطلاقا تاما ومن استنباط الاحكام الشرعية الثمرية من أدلتها
التفصيلية الشرعية اننى هى الكتاب والسنة والاجماع واتقياس وصاحب تلك الملكة والبصيرة
هو النقيه المجتهد على الحقيقة فان حملنا العلم في تعريف النقه على الملكة المذكورة كان اسم
النقه هو ملكة الاحكام الشرعية العملية المكتسبة تلك الملكة من الادلة التفصيلية مع ان
علم النقه اذا كان بمعنى الملكة فهو الملكة التي ذكرناها وهى أعم من المكتسبة والنظرية
ويختص النقه بمعنى الملكة المصطلح عليه عند الاصوليين بالملكة المكتسبة من الادلة
فقدخل ملكة النبي في جنس الملكة وفي باقى القيود ثم تخرج بقيد الاكتساب من الادلة
ويكون اثنته اصطلاحاً على هذا هو ملكة الاحكام الشرعية العملية المكتسبة تلك الملكة
من أدلتها التفصيلية ولو أردنا الملكة بمعنى التهيى الحاصل عن ممارسة الادلة والتواعد لكان
التعريف غير جامع فانا لو حملنا العلم فيه على الملكة المكتسبة لكان قاصراً على الملكة
المكتسبة من الادلة التفصيلية فقط لانها ومن القواعد وعلى كل حال لا يخرج علم جبريل

الامر الى الاصطلاح وتفسير معنى ما يريد المتكلم من كلامه فيقرب الحال «وقال القرافي يخرج العلمية كاصول الدين وساعده الشيخ علاء الدين الباجي وخالفه صاحبه الشيخ الامام السبكي

والنبي عليه الصلاة والسلام الا بقيد المكتسب

وأما قول شيخنا نعم من قال العلم الحاصل عن الدليل مشعر بكونه بطريق الاستدلال الى آخر ما تقدم عنه فأصله ان ابن الحاجب لما زاد قيد الاستدلال في تعريف الثقة لاخراج علم جبريل بناء على أن حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقهاً اصطلاحاً فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازاً عنه اعترضوا عليه بأن حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا أن يكون العلم مأخوذاً عن الدليل فيخرج علم جبريل عليه السلام وأجاب عنه السعد بأنه لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاماً ولدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع كذا في التلويح فأجاب السعد بوجهين الاول بالمنع وهو أنا لانسلم ان حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال لجواز أن يحصل عن الدليل بطريق الحدس ولكن السعد قال في حاشيته على شرح المختصر انه مشعر بالاستدلال لان الحاصل من الادلة بالضرورة يكون معها أي يحصل العلم مع الادلة ولا يكون عن الادلة يعني متأخراً واعترض عليه السيد بما حاصله ان هذا التأخر لا يوجب التأخر الزمني وانما يوجب أن يتأخر ذاتاً فليكن هذا تأخراً ذاتياً مع كون العلم مع الدليل زماناً ولكن المشعر بالاستدلال هو ملاحظة الحيثية اما صريحاً لتبادرها أو التزاماً كما هو أصلها كما في حواشي السعد على شرح المختصر ويمكن أن يدفع بأنه كما يتبادر الحيثية كذلك العلم من الادلة فان المتبادر منه التأخر الزمني فحصول العلم عن الادلة معناه ان العلم حصل متأخراً عن زمان الادلة وهذا القدر كف للاشعار بالاستدلال ورد هذا بان دعوى التبادر غير مسلمة ولو سلمت لا يدفع احتمال عدم الاستدلال فالتقيد بالاستدلال مفيد لدفع هذا الاحتمال على ان العلم عن الدليل ليس تصريحاً بالاستدلال بل يدل عليه التزاماً فصرح بالتقيد المقصود أول دفع الوهم أي لما عرف الثقة بأنه العلم بالاحكام الخ فذلك العلم عن الادلة مشعر بالاستدلال لكن ربما يتوهم انه بالحدس لهاته فدفع هذا الوهم بقيد الاستدلال صريحاً وعلى فرض تسليم كل ما ذكر فالتقيد لبيان الواقع ومثله شائع فان قيل مراد المعارض ان قيد الاستدلال مستغنى عنه وليس بضروري لا انه غير مفيد أصلاً فلا ينافي ان يكون التقيد لبيان الواقع قلت المعارض قال ان التقيد مكرر فيقتضى أنه لا فائدة فيه أصلاً كذا يؤخذ من حواشي السعد على شرح المختصر وحواشي السيد وحواشي التوشيح على التلويح وبعد هذا تعلم ان ما قاله شيخنا انما هو مع من قال عن أدلتها انتقائية ولم يصرح بالتعلق ولم يزد قيد الاستدلال كصدر

وقال أصول الدين منه ما ثبت بالعقل وحده كوجود البارئ ومنه ما ثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية والرؤية ومنه ما لا يثبت الا بالسمع ككثير من أحوال ائمة فاما ما ثبت الشريعة ومع ابن الحاجب الذي زاد قيد الاستدلال * وأما المصنف هنا فقد صرخ بالتعلق فقال المكتسب من أدلتها التفصيلية وهو وصف للعلم كما تقدم وهو الذي به يخرج علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم النبي عليهما السلام ولا يمكن الاستغناء عنه في كلام المصنف فان قلت قال السعد في حواشي شرح المختصر ان علم الرسول حصل بالادلة ضرورة لا طلبا واكتسابا قلت هذا مبني على قول من يمنع اجتهاده صلى الله عليه وسلم والتحقق انه صلى الله عليه وسلم يجتهد ولكن اجتهاده لا يحتمل الخطأ والصواب بل هو صواب دائما فهو كالوحي فانه لا ينطق عن الهوى فان قيل قد جاء في حديث قضائه انه قال عليه السلام (ربما يكون بعضكم ألحن بحجته نأقضي له فانما هو قطعة من النار) كما في الصحيح قلت هذا محمول على حض الخصوم على قول الصدق في الخصومات ولم يكن المراد تشريع حكم وانه يخطئ في اجتهاده والكلام في هذا فتدبر قال الجلال وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلاف من مقتضى والنافي المثبت بهما ما يأخذه عن الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه الى آخره وقد علمت مما نقلناه عن الزركشي ان الامام قال بعد ان رد على من أخرج بهذا القيد اعتقاد المقلد فالاولى ان يخرج بقيد التفصيلية علم الخلاف الى آخر ما تقدم فيكون الجلال في ذلك تابعا للامام لكنك قد علمت ان علم الخلاف وهو علم الجدل لا يختص بمباحثه بعلم الفقه ولا بعلم دون علم فهو آلة عامة لجميع العلوم كالمنطق لانه يبحث عن مطلق مقتض ومطلق ناف ووظيفته ان يبين الطريق التي بها يحفظ كل ذي رأى رأيه عن ابطال خصمه واما علم الخلاف مثلا بوجوب النية في الوصوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافي فهو مأخوذ من مقتض معين وناف معين والذي يأخذ هذا العلم من المقتضى المعين أو النافي المعين انما هو المجتهد لا الخلاف وأما الخلاف فانما يأخذ ذلك العلم عن المجتهد فوظيفة المجتهد اثبات الاحكام الشرعية العملية بأدلتها التفصيلية ووظيفة الخلاف ان يحفظ المذهب الذي أخذه عن امامه عن بطلان الخصم على حسب قواعد علم الخلاف فذكر الخلاف وجوب النية لوجود المقتضى ونحو ذلك على طريق التمثيل ويمكن ان يمثل لذلك بغير ذلك من العلوم الاخرى فلا يبحث الخلاف من حيث هو خلاف عن مقتض معين يفيد حكما معينا ولا عن ناف معين يقتضى نفي حكم معين ولذلك نقل المطار عن الكمال انه قال فالصواب أن قيد التفصيلية ليس لاجراء علم الخلاف بل هو تصريح بالالزام فهو للبيان دون الاحتراز كقوله من أدلتها فانه للبيان اذ لا اكتساب الا من الدليل اه وهو الموافق لما قدمنا عن الزركشي وابن جماعة والولي العراقي ولما قاله في الترياق أيضا وقد

بالمعلل نخرج بقولنا الشرعية وتفسيرنا اياها بما يتوقف على الشرع واما ما يدعى وقف على السمع فقد يقال انها داخلية في حد الشرعية وقوله (المكتسب) مرفوع على انه صفة للعلم وخرج به علم الله تعالى

عرف الفقه صدر الشريعة بهذا التعريف وحكاه بقليل قال المرجاني وهو المتداول بين أصحاب الشافعي وقال في التوضيح شرحا لهذا التعريف فالعلم جنس والباقي فصول فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد بالحكم المصطلح وهو خطاب الله المتعلق الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد أى تخرج التصورات وتبني التصديقات وبالشرعية العلم بالاحكام العقلية والحسية ثم الشرعى اما نظرى واما عملى فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من أدلتها أى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من أدلتها المخصوصة بها وهى الأدلة الاربعه وهذا القيد يخرج التقليد وان كان قول المجتهد والمفتى دليلا له لكنه ليس من تلك الأدلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالقتضى والنافى اه

وقد أخرج المرجاني بقيد التفصيلية المسائل الاجمالية المبحوث عنها فى أصول الفقه وعلم الخلاف كالقتضى والنافى الا انه قال بعد ذلك قال السيد الشريف الحق انه ليس دليلا أصلا ولا يفيد شيا حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل اه أى والخلاف لا يبحث عن ذلك كما قدمناه ثم قال المرجاني ولا حاجة الى اخراج التقليد فان اسم العلم لا يشمل أصلا ولكن العلم المراد ههنا ما يشمل الظن فانه قد يطلق ويراد به المعنى الاعم كما فى قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وان كان الشائع استعماله فى المعنى الاخص الذى لا يشمل الظن كما فى قوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث أثبت لهم الظن مع نفي العلم عنهم فلا يرد ان الفقه من الظنيات فلا يصح أخذ العلم فى تعريفه اه أى فبناء على ان المراد بالعلم ههنا المعنى الاعم وهو مطلق الاعتقاد يكون اعتقاد المقد داخل فى مسمى العلم بهذا المعنى فيحتاج لاخراجه بقيد عن الأدلة كما ان اخراجه المسائل الاجمالية المبحوث عنها فى أصول الفقه لانها دلائل الفقه ويكتسب منها فى الجملة يجعل القيد المذكور احترازيا لا لبيان الواقع وقال المرجاني ثم هذا التعريف بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التى بين الموضوع والمحمول وهو على خلاف مذاق التحقيق فان النسبة لا يمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب ان يحمل الاحكام على القضايا فان الحكم قد يطلق على القضية اه وهو حملها على القضايا هو الذى يقتضيه وصفها بالعملية بالمعنى الذى قلنا من ان المراد ان يتعلق بكيفية عمل بان يكون الموضوع عملا والمحمول كيفية من الكيفيات التى هى أنرا الخطاب الشرعى والمراد بكون الاجماع حجة وجوب العمل بمقتضاها كسائر الأدلة فى وجوب العمل بمقتضاها بالاستدلال بها والاستنباط منها فست

وما يليق في قلوب الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الاحكام بلا اكتساب
(وقوله من أدلها التفصيلية) قال الامام وغيره يخرج اعتقاد المقلد فانه مكتسب من دليل اجمالي

الحاجة الى اخراجها بقيد العملية وهو يفيد ذلك اذ ليس المراد العمل بما ثبت تلك الأدلة
حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم ان يكون العلم به من انقته المصطلح فتأمل نقته قال
الجلال وعبروا عن النقته هنا بالعلم وان كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتي التعبير به عنه في كتاب
الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم اه

قال شيخنا اعلم ان عبارة الشارح هنا نحتل توجيهين أحدهما ما يؤخذ من عبارة العضد
وساق نصها وحاصلها ان الاحكام في التعريف اما ان يراد بها الجنس الصادق بالبعض فلا
يكون التعريف مطردا بل يدخل فيه ما ليس منه وهو ما يأخذه من ليس بمجتهد من الدليل مع
انه ليس بنقته اجماعا واما ان يراد بها كل الاحكام فلا يكون التعريف منعكسا اي يخرج
منه ما هو بعض المعرف وهو نقته من أجمعوا على ان علمهم نقته كأبي حنيفة ومالك والشافعي
لثبوت لأدري من أبي حنيفة ومالك وغيرهما فلجواب باختيار الشق الاول وان عدم الاطراد
ممنوع لان المراد بالأدلة الامارات ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك الا بمجتهد يجزم بوجوب
العمل بموجب ظنه واما المقلد فانما يظن ظنا ولا يفضي ظنه به الى علم لعدم وجوب العمل عليه
بالظن اجماعا فيكون معنى التعريف على ما فهمه السعد من هذا الجواب ان النقته هو العلم
بالاحكام الواجب الجزم بها على عالمها الناشئ ذلك الوجوب من الظن المتعلق بالامارات التي
تفيد الظن فان ذلك الظن وسيلة الى وجوب الجزم عليه قال السعد وهذا تدقيق تفرد به
الشارح يعني العضد وفيه اشارة الى الجواب عن ما يقال ان النقته من باب الظنون فكيف
يطلق عليه العلم الا أنه يشكل بالاحكام المستنبطة من الأدلة القطعية من الكتاب والسنة
التواترة والاجماع وان سميت أمارات بمعنى انها معارف وعلامات نصها الشارع للاحكام
لاموجبات فبناء على ارادة جنس الاحكام دفع الجلال الاعتراض بما دفعه به العضد من
غير ان يرد عليه اعتراض السعد وحاصل دفعه أنه وان كان ظنا الا أنه قريب من العلم لكونه
ظن المجتهد فخرج ظن المقلد بما تضمنه لفظ العلم لان ظنه ليس قريبا من العلم وان أمكنه
ذلك اذ لم يبلغ درجة الاجتهاد اه بتصرف ولا يخفى ان قول الجلال بان ظن المجتهد لقوته
قريب من العلم غاية ما يذيد أنه يسوغ اطلاق العلم على ظن المجتهد فهو توجيه لتعيرهم بالعلم
عن النقته وان كان ظنيا وجواب عن ما عترض ابن دقيق العيد على المصنف بأن النقته من
باب الظنون فلا يحسن جعله علما ومن عبر بالمعرفة سلم من ذلك وقد انفصل عنه المصنف بان
المراد بالعلم هنا الصناعة كما تقول علم النحر أي صناعته وحينئذ يندرج فيه الظن واليقين ولا

وهو ان هذا أفنانى به المتقى وكل ما أفنانى به فهو حكم الله فى حقى * وقال المصنف خروج اعتقاد المقلد به يستدعى سبق حصوله ولا أسلم ان الحاصل عند المقلد علم وقد قال الامام فى تعريف

يرد سؤال الظن قال الزركشى وهذا ينازع فيه لان جوابهم بالطريق التى ذكروها يدل على ان مرادهم بالعلم اليقين والا لكان جوابهم ان الظن داخل فى العلم ولو تجنبه المصنف لسلم من التمثل لدفع السؤال اه * وقد منا لك ذلك نقلا عن الزركشى فأراد الجلال بقوله وعبروا الى آخره الى أن اطلاق العلم على الفقه ليست عبارة المصنف فقط بل هى عبارتهم جميعاً وقد علمت مما قدمناه ان أصحاب الشافعى هم الذين اختاروا تعريف الفقه بهذا التعريف وأشار الى الجواب عن اعتراض الزركشى المتقدم بان ظن المجتهد لقوته قريب من العلم أى فلا يمنع اطلاق العلم عليه كما يطلق على اليقين * وحاصل ذلك انهم اعترضوا على أخذ العلم فى تعريف الفقه بأنه من باب الظنون لان أكثر الاحكام الفقهية ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع الظنية وهى غير مفيدة لليقين فكيف يكون علماً وأجابوا عن ذلك بجوابين أحدهما منع كون الفقه من باب الظنون بل هو يقين قطعى لان الاحكام الحاصلة بالدالة الظنية يعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعاً للاجماع القاطع على ان العمل بالظن واجب على المجتهد وما قيل عليه من ان ذات الفقه عبارة عن العلم بالاحكام وهو ظنى فلم يثبت بهذا الجواب كون ذات الفقه من العلوم مع أنهم عدوه من العلوم الدينية مدفوع بان ذات الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وهى وان كانت ثابتة بطريق الظن لكن العلم بوجوب العمل بها قطعى لان العمل بمطالب الظن واجب اجماعاً قطعياً غاية الامر أنه لا يحصل العلم اليقضى فى القياس الا للمجتهد وفى غير القياس يحصل لعامة المسلمين أيضاً فيجب عليهم العمل بمقتضاه كما فى مسألة التحرى مثلاً الا أن علمهم لا يسمى تقياً فى الاصطلاح بخلاف علم المجتهد

وبالجملة العمل بمقتضى الظن واجب اجماعاً ان كان مقتضاه الوجوب والعلم به قطعى وهذا الجواب هو الذى بنى عليه منازعته للمصنف بأنه يدل على ان مرادهم اليقين فقط * ثانيهما الجواب بتسليم ان الفقه من باب الظنون ومنع أنه لا يسمى علماً وذلك لان العلم يطلق حقيقة على ما ليس بتصور أيضاً وحاصله ان العلم كما يطلق على اليقين المقابل للظن كذلك يطلق على ما ليس بتصور يقينياً كان أو ظنياً * وهذا الجواب هو الذى اختاره المصنف كما نقله عنه الزركشى وقد عول الجلال على ما اختاره المصنف مع بيان وجه المناسبة فى تسمية ظن المجتهد علماً بأنه قريب من العلم ومن ذلك تعلم ان المراد من عبارة الجلال المتقدمة هى ما ذكرنا * وأما الجواب عن الاعتراض الذى نقله شيخنا عن البعض فأشار الجلال الى جوابه بقوله وكون المراد

العلم انه لابد أن يكون عن موجب وعلم المقلد ليس لموجب فالأولى أن يخرج بقيد التنصيلية علم الخلاف فانه علم مكتسب باحكام شرعية عملية لكنها اجمالية لان الجدلى لا يقصد صورة بعينها

بالاحكام جميعها لا ينافيه قول مالك الى آخره فالجلال بنى جوابه على اختيار ان المراد الكل وقولكم لا ينمكس لثبوت لا أدري ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له اه فاقاله شيخنا من ان قول الجلال وكون المراد الى آخره دفع للاعتراض الوارد بناء على ان المراد الكل اه صحيح وأما قوله رحمه الله قبل ذلك تقوله وعبروا الخ دفع للاعتراض بناء على ان المراد الجنس اه فقيه ما علمته وبذلك تعلم أيضا أنه لا تنافي في كلام الجلال وأنه لا حاجة لما تكنه ابن قاسم واذ قد علمت حاصل الاعتراض والجوابين فنذكرهما بما لهما وعليهما لتكون على بصيرة فأقول أعترض على الجواب باختيار ارادة كل الاحكام وأن المراد من العلم التهيؤ بأنه ان أريد التهيؤ البعيد فقد يوجد لغير التقيمه وان أريد اقريب فهو مجهول غير منضبط وان أريد به أن يكون المرء بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لا يصح لانه مامن مجتهد الا وتوقف في بعض الاحكام ولان خطأ البعض في بعض الاحكام واقع ألبتة في الواقع ولان حكم بعض الحوادث قد يكون مما لا مساغ فيه للاجتهاد ولانه لا يليق أن يذكر العلم في الحد ويراد تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للنظ العلم عليه أصلاً وأجيب عن ذلك بأن المراد من التهيؤ ملكة استنباط جميع الاحكام بحيث يعلم كل ما يرد عليه من أحكام الحوادث بسبب تلك الملكة وهي لا تستلزم حصول جميع الاحكام بالنمذ فتختار الشق الاخير ودو أن يكون المرء بحيث يعلم الخ وقولك مامن مجتهد الا وتوقف مسلم ولا يضر لانك قد علمت ان حصول تلك الملكة لا يستلزم حصول جميع الاحكام بالفعل وحينئذ يجوز تخلف علم بعض الاحكام لمانع أو لتعارض الأدلة عنده بلا مرجح وقولك الخطأ من البعض في بعض الاحكام واقع مسلم ولا يضر أيضاً لجواز أن يكون ذلك لمعارضة الهم للعقل أو اشتباه الباطل بالحق وغير ذلك وقولك ان حكم بعض الحوادث قد يكون مما لا مساغ فيه للاجتهاد ممنوع لاننا لانسلم ان شيئاً من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل له صلى الله عليه وسلم ان شيئاً من الاحكام ليس محلاً للاجتهاد ولو كان منها مادو كذلك لبيته له وحيث لم يبين له علم انه لا يوجد شيء من أحكام الحوادث التي لا نص فيها لا مساغ للاجتهاد فيه وهي التي يمكن أن يقول فيها المجتهد لا أدري وقولك انه لا دلالة للنظ العلم على التهيؤ المختص ممنوع لانك قد علمت ان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام فاطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد

وانما بضرب الصورة مثالا لقاعدة كلية فيقع علمه مستفادا من الدليل الاجمالي لامن التفصيلي كذا قال الاصفهاني في شرح الحصول اعتقاد المقلد لا يسمى علما وقد صرح بذلك في الحصول في هذه الملكية ويقال لها الصناعة أيضا لانفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك كذا يؤخذ من التلويح للسعد قيل على هذا اطلاق العلم انما هو على ملكة الاستحضار دون ملكة الاستحصال والفرق بينهما ظاهر وأجيب بأن الاستحضار يورث ملكة يقتدر بها على الاستحصال لانفس الحفظ ولا يخفى ما في هذا الجواب لان تلك الملكية نتيجة ملكة الاستحضار ولا يلزم من اطلاق العلم على الاولى اطلاقه على الثانية وأقول ان الجواب بأن المراد التهيؤ بعد تسليم انه لا يرد عليه شيء مما ذكر جواب لا يلاقي الاعتراض لان الاعتراض مبني على ان المراد من العلم في التعريف التصديق لا الملكية كما صرح به المصنف وغيره فيما سبق ولا يمكن أن يراد التصديق بجميع الاحكام لا باعتبار الكل الجموعي ولا باعتبار الكل الافرادي أما الاول فلان الحوادث لم تنه الى اليوم ولا تنه الى الا بانهاء دار التكليف مع وجود النقاء المجمع على فقاظهم وانقضاء زمان وجودهم فالاحكام كذلك فلم يوجد الكل الجموعي وهذا القدر كاف في بطلان التعريف ومع ذلك فالتصديق بجميع الاحكام لم يوجد ولا يوجد لاجزئيا ولا كلياً تفصيلياً * أما علم الاحكام كلياً اجمالياً فليس من وظيفة الفقيه وأما الثاني وهو التصديق بحكم كل حادثة بعد حادثة توجد الى النهاية فباطل اجماعاً لتوقف من هو فقيه بالاجماع في بعض احكام الحوادث نعم اذا قلنا ان معنى الجواب بأن المراد بالعلم التهيؤ بمعنى تلك الملكية وأردنا من العلم بهذا المعنى النفع الحقيقي الذي به يصير المرء فقيهاً أى مجتهداً لا العلم في التعريف كان الجواب صحيحاً ويكون معنى الجواب ان المراد من العلم في التعريف هو التصديق بالاحكام والمراد من الاحكام الجميع ولا يرد الاعتراض بعدم وجود الكل الجموعي أو الافرادي لان اسم النفع اسم لهذا التصديق المتعلق بجميع الاحكام باعتبار انها مجموع واحد باتحاد موضوعه وجميع احكام الحوادث ما وجد منها وما لم يوجد داخل في هذا المجموع وجزء منه والتصديق به في ذاته هو المسمى بالنفع وليس المجتهد والفقيه يسمى مجتهداً وفقهياً باعتبار قيام هذا التصديق به وحصوله له بل ان من يحصل له من مواد الاجتهاد وأسبابها من العلوم العربية وعلوم القرآن والحديث وأصولهما مع تيقظ الخاطر والوقوف على أسرار الشريعة ما يورث له تلك الملكية التي بها يستعد لاستنباط الاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية لكل الحوادث كان فقيهاً مجتهداً ولو لم يستنبط طول عمره حكماً واحداً فلا يضره عدم حصول التصديق له بشيء من احكام الحوادث مع قيام تلك الملكية به كما لا يضره لو توجه للاستنباط لكن منع مانع أو استنبط لكنه أخطأ

تقسيمه وجعل اعتقاد المقلد قسماً للعلم وحينئذ فهو خارج بقيد العلم فلا حاجة الى الاحتراز عنه
بقيد آخر قلت الاولى أن يقال خروج المقلد يستدعي سبق دخوله ولا اسلم ان قول المتن دليل

في شيء من الاحكام كما أشاروا في الجواب الى ذلك بقولهم لجواز أن يكون التوقف لتعارض
الدلة أو لوجود المانع وأن يكون الخطأ لا شبهة الحق بالباطل أو معارضة الوهم للعقل ۞ فالحاصل
ان حصول تلك الملكة للمرء لا ينافيه عدم معرفة بعض الاحكام ولو مدة عمره أو عدم
الاصابة وما قيل ان التها بالمعنى المذكور قد اعتبر في حصوله وجود المأخذ واستكمال
الشرائط والاسباب التي يتمكن معها من معرفة الحكم بالرجوع الى الدليل فاذا لم يتيسر لمن
هو مجتهد باتفاق تلك المعرفة في بعض الاحكام مع رجوعه الى اجتهاده ومأخذه كان ذلك
منافياً للتهي بالمعنى المذكور مدفوع بأن التها حاصل في نفسه وان استكمال الشرائط والاسباب
وارتفاع الموانع على وجه ما ذكر انما يشترط في حصول استعمال نفس ذلك التهي وهناك شروط
وأساب أخرى تشترط في استعمال ذلك التهي بعد حصوله ومنها ارتفاع الموانع في استعماله
فان كل مجتهد لا يعرف ما يعرض له من الموانع حين استعمال استعداده وتوجهه للاجتهاد
والحاصل ان الفقه تارة يكون عبارة عن ملكة الاستنباط المذكورة وهو بهذا
المعنى لا يكون من أسماء العلوم المدونة فيختص بالمجتهد المطلق وهو بهذا المعنى هو الذي عرفه
أبو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه في الصدر الاول الاعلى من له
الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة التامة وصاحب هذه الملكة هو المجتهد والفقيه على الحقيقة
وقه أبي حنيفة ومالك والشافعي وسائر الائمة الاجلة وكبراء الصحابة والتابعين وأعلام الامة
رضي الله عنهم أجمعين بهذا المعنى وكان كل واحد من هؤلاء بفقاهته وملكته متمكناً من فرط
الاطلاع على أحكام الشريعة وأسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة ومن استنباط جميع
المسائل الشرعية العملية والوقوف على دقائقها من أدلتها التنصيلية ثم ان هؤلاء المجتهدين
استنبطوا الاحكام على وجه ما ذكر ودونوا مسائلها وسموها فقها كما سمو التصديق المتعاق بتلك
المسائل وملكة استحضارها فقها فصار بعد ذلك اسماً من أسماء العلوم المدونة وهي اما عبارة
عن المسائل المخصوصة أو التصديقات المتعلقة بها أو ملكة استحضارها متى شاء بدون كسب
جديد بعد استحصائها وقد قدمنا لك عن عبد الحكيم في حواشي انقطب ان العلم المدون
عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع
والغاية ويجعل ذلك الامر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة
الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما اذا قدر الرجل ابناً له ووضع له اسماً ۞ وقد علمنا لك
أيضاً ان جميع مسائل الفن أجزاء الفن وان تزايدها بلاحق الافكار على مر الزمان لا يغير

الحكم الشرعي فان دليله النص والاجماع والقياس والظاهر ان ذكرها ليس للاحتراز عن شيء فان اكتساب الاحكام لا يكون من غير ادلتها التفصيلية وانما ذكر للدلالة على المكنسب

ذات ذلك المجموع الموضوع له كما لا يغير زيادة أجزاء ذات زيد مثلاً مسمى زيد بل هو هو قبل الزيادة وبعدها ولا شك ان هذا المجموع الذي لا تقف أجزاؤه عند حد لا يمكن أن يصدق به أحد أو يكون له ملكة استحضاره لانه لا يوجد جملة واحدة في زمان من الأزمان فلا يمكن أن يوجد قتيه بمعنى من قام به الفقه بهذا المعنى أصلاً كما هو واضح ولكن بعد ان صارت العلوم صناعة صار من يحفظ المسائل النقية عن أدلتها وحججها المنوطة بها من غير حصول تلك الملكة الناضجة قتيها وعالمها بالفقه بمعنى صاحب العلم بصناعة الفقه ومسائله المدونة لا بمعنى من قامت به تلك الملكة ولا بمعنى من قام به التصديق بمجموع مسائله المذكورة أو ملكة استحضارها المسمى كل منهما فقهاً وعلى هذا اذا كان الشخص عالماً بالقدر الممتد به من الفقه يسمى قتيها بمعنى صاحب الصناعة لكن لا يدخل علم هذا العالم في تعريف الفقه ولا يسمى فقهاً بمعنى الثن المدون ولا يسمى العالم بهذا القدر قتيهاً بمعنى انه مصدق بجميع مسائل الفقه أوله ملكة استحضارها ولو دخل علم مثل هذا في تعريف الفقه للزم أن يكون اسم الفقه كما يطلق على مجموع المسائل على وجه ما تقدم يطلق على بعضها فيكون مسماه هو القدر المشترك بين الكل والجزء وقد علمت مما تقدم أنه باطل ومخالف للواقع ومن هذا تعلم انه لا يصح ان يختار في تعريف الفقه أن تكون أل في الاحكام جنسية وان المراد بعض الاحكام وأما غير المجتهد المطلق ان كان غير قادر على استنباط شيء من الاحكام من الأدلة التفصيلية فخرج علمه من تعريف الفقه ظاهر وأما ان كان قادراً على استنباط بعض الاحكام من تلك الأدلة فما استنبطه منها يكون جزءاً من الفقه داخل في مسماه دخول جزء المسمى فيه واذا كانت الاحكام التي استنبطها المجتهد ودون مسائلها بعض الفقه المعروف وليست كل المسمى قبلاً أولى الاحكام التي استنبطها القادر على استنباط بعض الاحكام وأما الفقه الذي يختص بالمجتهد المطلق فيجب ان يعرف بمناه ونعرف الاجتهاد لكونهما كلمتين لا ترى الى أنهم قالوا جميعاً النقيه المجتهد والمجتهد النقيه وقد قال الجلال فيما تقدم ان المراد ان كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر ومما قدمناه من أنه لا يصح ان يراد في التعريف بعض الاحكام تعلم حال الجواب الذي أجاب به المضد وغيره بناء على ان المراد بعض الاحكام من ان المراد بالأدلة الامارات الى آخر ما تقدم نقله عن شيخنا وانه جواب لا يفيد ولذلك أعرض عنه الجلال وعول على اختيار ان المراد جميع الاحكام وأجاب عنه بما تقدم ايضاحه بل ان الجلال من أول الامر حمل أل في الاحكام على الاستفراق وفسرها بجميع النسب التامة فقه در هذا

منه بالمطابقة * قيل وقول الامام علم المقلد ليس لموجب ممنوع بل لا بدله من موجب لحسن ظنه بمن قلده فيه * قلت * مراده بالموجب ما كان عن برهان حسي أو عقلي أو مركب منهما واعتقاد المقلد خارج

الشارح ما أدق نظره نخذ هذا التحقيق

وقد عرف أبو حنيفة النقة بأنه معرفة النفس بما لها وعليها قال صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه بعد ان ذكر هذا التعريف ويزاد عملا ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج علم الكلام ومن لم يزد أراد الشمول وهذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل نخرج التقليد وقوله وما لها وما عليها يمكن ان يراد ما تنتفع به النفس وما تنضرر به في الآخرة اه والفرق بين المعرفة والعلم ان العلم يتعلق بالنسب أى وضع شئ لنسبة شئ الى آخر ولهذا يعمد الى مفعولين بخلاف المعرفة تقول عرفت زيدا ولا تقول علمت زيدا الا على معنى عرفت فكانت المعرفة للمفردات وأيضا هي تستدعى سبق الجهل ولذا لا يطلق على الله عارف بخلاف العلم أفاده الاسنوى وكتب عليه السعد في التلويح نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا يعنى بالمضاف الاصول والمضاف اليه يعنى النقة تعريفين صرح بتريف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالأول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والتعبد الاخير مما لا دلالة عليه أصلا لالفة ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدما بالاخرى احترازاً عن ما ينتفع به أو يتضرر منه في الدنيا من اللذات والآلام المشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية اه وأراد السعد بقوله صرح بتريف أحدهما دون الآخر الى ان التعريف الآخر أيضا مزيف وان لم يصرح به وهو ما ذكره أولا ونسبه الى أبي حنيفة كما نسب اليه رضى الله عنه في كشف الزدوى فتأدب صدر الشريعة مع الامام ولم يزيهه والحق انه هو التعريف الحقيقي للنقة ولكن المتأخرين خصوا النقة باحكام تتعلق باعمال الجوارح التي تشمل القلب * وصدر الشريعة انما أراد تعريف النقة الذى اصطلاح عليه السلف الصالح * قال الامام الزاهد الأجل أبو الحسن على بن محمد بن الحسين الزدوى العلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الشرائع والاحكام والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة والجماعة الذى كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذى أدركنا عليه مشايخنا وكان عليه سلفنا أعنى أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدا وعامة أصحابهم وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله في ذلك كتابه الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات الصفات الى ان قال ومن قال بخلق القرآن فهو كافر

عن ذلك ولهذا قال في المطالب العالية أما التقليد فهو أن يعتقد الانسان اعتقادا جازما في الشيء
فذكر كلاما طويلا حتى قال وقالوا بحقية أحكام الآخرة على ما ينطق به الكتاب والسنة
والنوع الثاني علم التروع وهو الفقه وهو ثلاثة أقسام الأول علم المشروع بنفسه « الثاني اتقان
المعرفة به أي معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والثالث هو العمل حتى لا يصير
نفس العلم مقصودا فإذا تمت هذه الأوجه كان قبيها ثم أثبت ان هذا هو الفقه حقيقة بالآيات
والاحاديث والآثار وحققه شرحه في كشفه فارجع اليهما وقال الغزالي في احياء العلوم ان الناس
تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على وقائعها وعللها وكان علم الفقه في العصر
الأول منطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقايرة
الدنيا وساق الأدلة على ذلك مع بيان حسن فارجع اليه قال في التوشيح وهو كلام حق مفيد
فمن طعن عليهم في ادخال العمل في هذا العلم أي الفقه فليس ممن يصنى الى كلامه وان كان
مساما عند أهله الا أن يكون مراده ان الفقه الذي اصطلاحوا عليه فيما بينهم وليس به صلاح
النفس ولا له فغسية ذكرت في النصوص فذلك الفقه انما هو معرفة جزئيات الاحكام فلا
ينبغي ادخال العمل في تعريفه اه « وتعريف أبي حنيفة للفقه يشمل العقائد الحقة وأفعال القلوب
وأعمال الجوارح وما يكون للنفس به كمال وما به عليها وبالم يدخل فيه أولا معرفة الله تعالى
بحقائق التوحيد في الذات والصفات ونحوها ويدخل فيه الوجدانيات وما يبحث عنه في علم
التصوف ومعرفة جزئيات الاحكام العملية فان أردت التخصيص بالفقه المصطلح عليه عند
المتأخرين انخص بالعمليات قلت معرفة النفس مالمها وما عليها من العمليات كذا يؤخذ من
التوضيح والتوشيح وقول صاحب التلويح والتقييد الأخير لا دليل عليه ان أي أخذ قيد عن
دليل في معنى المعرفة أقول قد رده المرجاني بأنه يدل عليه كلام الراغب حيث قال المعرفة اسم
لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذلك لا يقال في صفات الله تعالى
انه عارف « وقد قال أبو بكر الكلاباذي في كتاب معاني الاخبار المعرفة حكما ان يعلم الشيء
بالدليل والعلامة بإيجاب حقه وسمعت أبا القاسم الحكيم رحمه الله يقول المعرفة معرفة الاشياء
بصورها وسماتها والعلم علم الاشياء بحقائقها هذا على ان شهرة ان التقليد لا يدخل في معنى
العلم في شيء وقد وقع عليه الاصطلاح كافية ولكن لا وجه للتقييد بالآخروية ولا بالجزئيات
اللهم الاعلى الاصطلاح اه وستعلم وجه اشتيد بالآخروية وأما الجزئيات فلما راد بها اقتضاي
المعينة التي موضوعها فعل المكلف المعين أو الدليل التنصلي المعين وأما ما نقله في التوشيح
على التلويح من ان كلام الراغب في الاستدلال والتذكر وكلام صدر الشريعة في مجرد
الدليل اه أي ان كلام الراغب في مجموع الامرين فغير مفيد لان من نظر الى قول الراغب

من غير دليل ولا شبهة وقوله (انه يخرج به علم الخلاف) أى فان الخلافى يقول يجب بالمقتضى ولا

ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم الخ لا يشك فى ان المعرفة انما تكون عن دليل على أننا لو سلمنا ان المعرفة لغة لا تقيد بان تكون عن دليل فلا نسلم ان معرفة النفس مالها وما عليها قد تكون بلا دليل لأن مالها وما عليها يستغرق جميع الاحكام المتعلقة بالنفس فلا بد ان تكون بالنهي والقدرة على الاستنباط ولا يكون ذلك الا بالدليل وقول صدر الشريعة فى الآخرة يريد ان العبد اذا صدق فى ايمانه فكل أقواله وأفعاله واقعة على وجه الاذعان والاستسلام لله تعالى حتى يخرج عن مقتضيات النفس والهوى كما قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به كما فى الصحيحين وكما فى قوله تعالى ﴿ ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ﴾ فالمؤمن الكامل وهو النقيض انما يتصرف فى نفسه وماله لله تعالى حتى يؤجر باللقمة التى يضعها فى فى امرأته كما فى حديث سعد رضى الله عنه فى الصحيح ويؤجر بالنومة ينامها للحاجة البدنية ويدل عليه حديث النخلة فى الصحيح فان مفاده ان المؤمن الذى يتصرف لله يؤجر فى كل عمله وقوله كسك العلوم اذا اشتغل بها وكان محتاجا اليها وكل الاعمال الواجبة والمباحة اذا عملها ففى صدق فى نيته وأخلص لله يؤجر على كل ذلك حتى على الحرفة يحترفها الرجل لثقة نفسه وأهله وكل من وجبت عليه ثقته فان التكسب على قدر الكفاية واجب باى طريق وحرفة من الطرق والحرف المشروعة فالذى خرج بتقيد الآخرة ما يكون لحض الدنيا وليس ذلك من شأن المؤمن النقيض فى دينه ولذلك قال عليه الصلاة والسلام ﴿ من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين ﴾ ولا يذهب عليك ان كل هذه التكنات انما أحوجنا اليه تفسير المعرفة فى كلام أبى حنيفة بإدراك الجزئيات عن دليل وليس هذا هو الفقه الذى أراد أبو حنيفة بل هو رحمه الله تعالى أراد الفقه الحقيقى وهو الملكة الفاضلة ومتى أردنا ذلك فلا تكلف أصلاً وما أشار اليه السعد أولاً وصرح به آخر من أنه يعترض على هذا التعريف بثل ما اعترض به على التعريف الثانى من أنه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم رده المرجانى فى خزامة الحواشى بأن المراد فى هذا التعريف هو معرفة كل نفس مالها وما عليها وهذا أمر ممكن بأى معنى يراد اذ المانع من ارادة جميع الاحكام فى التعريف الثانى كون حوادث العالم كثيرة غير داخلية تحت حصر الخاصين وضبط المجتهدين بخلاف ما نحن فيه ثم قال والحق ان من عرف الفقه بهذا التعريف أراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة كما قد سلف اه والذى أسلته هو قوله وهو بهذا المعنى أى معنى الملكة الحاصلة من مزاوله الادلة هو الذى عرفه الامام أبو حنيفة وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه فى الصدر الاول الا على هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الراسخة النبيلة

يجب بالنافي بلا تعيين للمقتضى ولا للنافي فغير سديد لان قول المستدل بالمقتضى أو بالنافي لا يقيد

وصاحب هذه الملكة العالية هو المجتهد والفقير على الحقيقة * وفقه أبي حنيفة وسائر الأئمة الاجلّة وكبراء الصحابة والتابعين وأعلام الامة بهذا المعنى وكانوا يتمكنون بها من فرط الاطلاع على أحكام الشريعة وأسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الشرعية والوقوف على دقائقها عن أدلتها التفصيلية اه * وساق كلام الغزالي الذي قاله في بيان تبديل أسامي العلوم وكلام ابن خلدون مما هو صريح فيما ذكر وما ينبغي أن يعلم كما قاله المولوى محمد عبد الحق الخوير ابادى فى شرح مسلم الثبوت ان حصول مرتبة الاجتهاد لكل واحد من العقلاء المميزين ممتنع فانها موقوفة على أدوات يستغرق تحصيلها العمر فيمتنع الجمع بين تحصيل تلك الأدوات وتحصيل تلك المرتبة لكل أحد فوجب أن يشترط بعض الناس بتحصيل تلك المرتبة وبعض آخر بتحصيل الأدوات فلا يرد انه لو توقف على أدوات يستغرق تحصيلها العمر لم يكن فى وسع احد ان يكون فقيهاً بمعنى من له تلك المرتبة من النفاة لانقضاء العمر فى تحصيل الأدوات والمراد بالادوات جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد مثل المأكول والمنشروب والملبوس المحتاج اليها فى البقاء ومن الكتب مع ما يتوقف عليه وجودها من الاسباب المعلومّة ومعرفة تفاصيل الاداة من الكتاب والسنة والاجماع وحال الرواة والنسخ وشرائط التماس والنظر وغير ذلك والمراد باستغراق العمر المدة الطويلة * والحاصل ان استجماع شرائط الاجتهاد لما احتاج الى المدة المتطاولة لم يف به مقدرة كل واحد ضرورة ان الازمان متفاوتة فى سرعة الادراك وبطئه وكذا الهمم متفاوتة فى اقتناء هذه المرتبة الشريفة وتحصيلها فن جمع بين سرعة الادراك وعلو الهمّة قدر عليه بناء على ان سرعة الادراك وذكاء الذهن يتحصل من العلم بالشرائط فى أدنى مدة على ما لا يتحصل عليه من كان بطيئه وان فرض أن يصرف العمر كله وبعلو الهمّة يؤثر السعى فيه على ما جبلت عليه النفوس من اللذات البدنية والشهوات البشرية وأما من قدّهما أو فقد احدهما فليس فى وسعه ذلك ولو فرض كون مرتبة الاجتهاد مقدورة لكل أحد بالتدرة الممكنة لكنه لو اشتغل الجميع بتحصيله لتعطل غيره من المقاصد الدينية والديوية المطلوبة الوجود فى النظام فاقضت الحكمة الالهية أن تختلف الهمم بأن ينصرف بعضها فيه وبعضها فى غيره من المقاصد فافهم اه

﴿تخريج التروع على الاصول﴾

ويتفرع على حد الفقه مسائل كالآوقاف والوصايا والايمان والنذور والتعليقات وغيرها فقالوا اذا وقف على النقاء صرف على من يعرف من كل فن شيئاً وان قل قاله انقاضى حسين فى الوقف فى احدى تعليقاته فأما من تفقه شهراً أو شهرين فلا * ولو وقف على المتفقه صرف الى

شينا ان لم يعينهما * ثم الظاهر ان المراد به في كلامه مقتضى وناف معهود فلم يخرج عن التفصيل فكان من تقه يوما مثلا لان الاسم صادق عليه * وقال في التعليقة الاخرى يعطى لمن حصل من الفقه شيئا يهتدى به الى الباقي قال ويعرف بالعادة * وقال في التهذيب في الوصية انه يصرف لمن حصل من كل نوع * وقال في التمهيد في باب الوصية انه يرجع الى العادة وعبر في كتاب الوقف بقوله من حصل طرفا وان لم يكن متبحرا

وقال الغزالي في الاحياء يدخل الفاضل في الفقه ولا يدخل المبتدئ من شهر ونحوه والمتوسط بينهما درجات يجتهد المقتضى فيها والورع لهذا المتوسط ترك الاخذ وان افتاه مفت وقد حكى هذا عنه النووي في كتاب البيع من شرح المذهب وأقره * وقال الخوارزمي في كتاب الطلاق لو قال ان كان فلان قتيها فامرأتى طالق ان أراد ما يسمى قتيها في العادة أو أطلق ولم يرد شيئا ينصرف الى ما يسمى بذلك وان أراد القتيه الحقيقي فلا يقع فيما بينه وبين الله تعالى وقال الزيدى في المسكت واذا وقف على الفقهاء فالنقهاء هم الذين وصفهم الشافعي انهم يستحقون النتيا ويستوجبونها وذلك اذا حفظوا القرآن وعرفوا ناسخه ومنسوخه وآدابه وارشاده وحظره واباحته ونديه وفرضه وعرفوا الخاص والعام والخاص الذي أريد به العام والعالم الذي أريد به الخصوص وعرفوا ما يخرج عن سياقه فاذا عرفوا هذا من كتاب الله وعرفوا من السنن أكثرها وعرفوا من معاني السنن مثل ما عرفوا من معاني الكتاب وعرفوا تأويل العلماء أو أكثرها والقياس وأسبابه ومصادره وموارده وعرفوا لغات العرب وكانوا مع ذلك قد اعتدلت أنسابهم في أديانهم كما اعتدلت معرفتهم في علومهم * فاذا كانوا هكذا كانوا فقهاء * وقال الرافعي وتبعه في الروضة ونقله عنه ابن الرفعة ما كتبه عليه و يصح الوقف على المتفقه وهم المشتغلون بتحصيل الفقه مبتدئهم ومنتهيهم وعلى الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيئا وان قل * هذا كلامه * واعترضه الاسنوى في تمهيده والزركشى في البحر بانه يقتضى ان يستحق من حصل ولو مسألة واحدة وهذا لا يقوله أحد

قال الزركشى في البحر بل المراد بالنتقيه من صار الفقه له سجية وان قل اه والظاهرية لا يستحقون مما هو مرصود باسم الفقهاء شيئا كما نقله ابن الصلاح في فوائد رحلته عن ابن سريج وأجاب به جماعة *

هذه أقوال الشافعية وأما مذهب الحنفية فالصحيح ان كلام الواقف والحالف والناذر والموصى يحمل على عرفه في الفقهاء والمتفقه وغير ذلك ممن وقف على الفقهاء أو أوصى للفقهاء أو نذر صدقة لفقهاء الفقهاء انصرف كل ذلك لمن يعرفون بهذا الاسم في عرفه وكذلك لو حلف ان كان فلان قتيها فامرأته طالق أو عبده حر وكان قتيها في عرف هذا القائل حنث ما لم يرد الفقيه

الصواب الاقتصار على أدلتها من غير وصفها بالتفصيلية للآبوم انه قيد زائد

الحقيقي فانه يصدق ديانة * وينفرد على الصحيح من ان الحكم الشرعي شامل للقطعي والظني وجوب العمل بالظن في الفروع وينفرد على ذلك فروع جمعة منها ما هو موافق لهذه القاعدة وبعضها مخالف لها * فمن الموافق لها اذا ظن طهارة الماء والثوب في الاجتهاد وكذا استقبال القبلة ودخول وقت الصلاة والصوم وغير ذلك * ومنها اذا جومعت المرأة وأنزلت ثم خرج منها ماء الرجل بعد غسلها فان الغسل يجب عليها ثانيا لان الظاهر اختلاط المائتين ويخرج منها ماؤها أيضا صرح به الرافعي وغيره * والحنفية يوافقون الشافعية في هذا وان كان لهم تفصيل فيما يحصل به الظن بدخول وقت الصوم بين ما اذا كانت السماء صحوا أو غيما على ما هو مفصل في كتبهم ومن الفروع المخالفة لتلك القاعدة ما اذا يتقن الطهارة وظن الحدث فانا نأخذ باستصحاب يقين الطهارة ولا نأخذ بالظن بخلاف عكسه وهو ما اذا يتقن الحدث وظن الطهارة فانه يأخذ بالطهارة المظنونة ويدفع يقين الحدث بالظن كما قاله الرافعي في الشرح الكبير * وجرى عليه صاحب الحاوي الصغير والبارزى في التميز وحذفه الرافعي من الشرح الصغير والحرر ومقتضى كلام الاصحاب انه لا يأخذ بالظن قال ابن الرفعة في الكفاية وما قاله الرافعي لم أره لغيره * وقال النسائي انه معدود من أوهام الرافعي وفي الشامل وغيره ان قلنا بنقض الوضوء بالنوم مضطجما لان الظاهر خروج الحدث حينئذ يصدق أن يقال رفعنا يقين الطهارة بظن الحدث * قال الاسنوي في المهمات وتهيده حينئذ يصدق أن يقال رفعنا يقين الطهارة بظن الحدث وسبب الفرق أن الصلاة في ذمته يقين وذكر البغوي نحو ما ذكره صاحب الشامل * قال الاسنوي ولا شك أن الرافعي قصد ما ذكره ابن الصباغ والبغوي فانعكس عليه

والحنفية يوافقون الشافعية في هذه المسائل وبخالفون الرافعي كما خالته أصحابهم * وقال صاحب التلخيص لا يرفع اليقين بالشك الا في أربع مسائل (الاولى) اذا شك في انقضاء وقت الجمعة صلوا ظهرا والحنفية لا يوافقون على هذا بل اذا خرج وقت الجمعة يقين في أثناء الصلاة فسدت على قول أبي حنيفة وانما ظهراً على مذهب محمد (الثانية) اذا شك في انقضاء مدة المسح على الخف بنى على انقضائها (الثالثة) اذا شك هل دخل الى وطنه أم لا (الرابعة) اذا شك هل نوى الانتماء فيها والاصحاب قالوا ان جميع ذلك يرجع الى الاصل فان هذه الرخصة منوطة بشرط فاذا شككنا فيه رجعنا الى الاصل وهو عدم الترخيص والحنفية بخالفون في هذه المسائل ولا يرفعون اليقين فيها بالشك الا في مسألة الشك في انقضاء مدة المسح فانه يبنى على انقضائها عملاً بالاحوط في باب العبادات وقصر الصلاة عندهم فرض على المسافر فليس رخصة الاجازة اهـ (من النجم اللامع مع زيادة ما يتعلق بمذهب الحنفية)

(والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكف من حيث انه مكف) لما عرف الفقه بالحكم وجب تعريف الحكم والالف واللام فيه للعهد أى الشرعى ليحترز به عن العتلى وبهذه القرينة استغنى

قال المصنف (والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكف من حيث انه مكف)
قال الزركشى لما عرف الفقه بالحكم وجب تعريف الحكم والالف واللام فيه للعهد أى الشرعى ليحترز به عن العتلى وبهذه القرينة استغنى المصنف عن التقييد فالخطاب جنس والمراد به ماوجه من الكلام نحو الغير لا قادته وبإضافته الى الله تعالى يخرج خطاب غيره واستغنى عن تقييده بالتقديم لان كلامه فيه والمتعلق بفعل المكف يخرج أربعة أشياء ما يتعلق بذاته نحو ﴿الله لا اله الا هو﴾ وبفعله نحو ﴿الله خالق كل شئ﴾ وبالجمادات نحو ﴿ويوم نسير الجبال﴾ وبذوات المكثين نحو ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾ وانما أفرد المكف ولم يجمعه لئلا يرد عليه ما يتعلق بمكف واحد كخواص النبي صلى الله عليه وسلم وقوله من حيث انه مكف يخرج ما يتعلق بفعل المكف لا من حيث تكليفه كخبر الله تعالى عن افعال المكثين نحو ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ فتقوله وما تعملون متعلق بفعل المكف لا من حيث تكليفه يدلل انه يعم المكف وغيره بل من حيث انه مخلوق لله تعالى وليس ذلك حكما شرعيا بل هو من باب العقائد لا الاحكام وكذا قوله عليه الصلاة والسلام ﴿صلة الرحم تزيد في الرزق﴾ وغيره وهذا القيد مغن عن قول البيضاوى بالاختصاص والتخير وهو يفهم اختصاص التعلق بوجه التكليف لا يقال فينئذ يخرج ماسوى الايجاب والمنظر من الندب والاباحة والكراهة وخلاف الاولى لانا نقول هذه تخلص افعال المكثين وقول الفقهاء الصبي يثاب ويندب له كذا على سبيل التجوز عند الاصوليين فلا يكون ندب ولا كراهة الا في فعل المكف وهذا أمر مفروغ منه عند الاصوليين نهوا عليه بقولهم المتعلق بأفعال المكثين كذا قال المصنف وسبقه اليه الهندي فقال الدليل على انه لا يتعلق بفعل الصبي حكم شرعى الاجماع فان الامة أجمعت على ان شرط انتكيف العقل والبلوغ واذا انتفى التكليف عنهم لنقد شرطه انتفى الحكم الشرعى عن أفعالهم والمعنى بتعلق انضمام باتلاف الصبي أمر الولى باخراجه من ماله وقال الشيخ تقي الدين عز بعضهم بأفعال العباد ليشمل انضمام المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى الولى وتكليفه بأداء قدر الواجب قلت وكذا اتقوله في اتلاف البهيمة ونحوه فانه حكم شرعى وليس متعلقاً بفعل المكف والحاصل رده الى التعلق بفعل المكف الا أن التعلق تارة يكون بواسطة ونارة يكون بغير واسطة وكذا اتقوله فيما ثبت بخطاب الوضع على احد الاقوال فان الزوال سبب لوجوب الصلاة وهو متعلق بفعل مكف اذ موجه وجوب الصلاة الا أنه بواسطة وقد أورد على المصنف انه كان ينبغي

المصنف عن التقييد فالخطاب جنس والمراد به ما وجه من الكلام نحو الغير لا فادته وبإضافته الى الله تعالى يخرج خطاب غيره واستغنى عن تقييده بالقديم لان كلامه قديم والمتعلق بفعل المكلف

أن يزيد به فيقول من حيث انه مكلف به لأن الخطاب من الشارع لا يكون الا مع المكلف لامع الصبي والمجنون وأجاب بأنه لو قال به لاقتضى أن المكلف لا يخاطب الا بما هو مكلف به وليس كذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب بما كلف به الامة بمعنى تبليغهم وكذا جميع المكلفين بفرض الكفاية وان كان المكلف به بعضهم لا الكل على المختار ولقائل أن يقول لان سلم امتناع كون المكلف لا يخاطب الا بما كلف به فان سائر التكليفات كذلك ولا يرد عليه تكليف النبي صلى الله عليه وسلم بالتبليغ دون العمل فانه لم يكلف الا بالتبليغ ولا يضر تعلق التكليف بغيره من جهة أخرى فصدق قولنا انه لم يخاطب الا بما هو مكلف به وتنظيره بفرض الكفاية عجيب فان كون الجميع مخاطبين مع انقول بان المكلف بعضهم مما لا يمكن والاولى أن يقال لو قال به لاقتضى أن المكلف لا يخاطب الا بما كلف به وليس كذلك فان المندوب والمكروه والمباح يخاطب بها مع أنه غير مكلف بها على ما اختاره المصنف فيما سيأتي ولا تكليف في الحقيقة الا بالواجب والمحظور فوجب حذف به ليتناول جميع الاحكام المخاطب بها مكلفاً به وغير مكلف به

(فائدة) قوله من حيث انه بكسر الهمزة وقد أولع الفقهاء بالفتح وعد من اللحن لكن يجيء عن الكسائي في اضافة حيث الى المفرد اه ونقله الولى العراقي غير أنه زاد أن المراد بالخطاب المخاطب به وانه هو ما يقصد به افهام من هو متبهي* للقيم وفسر المتعلق بالذى من شأنه أن يتعلق وان المراد بفعل المكلف ما يصدر منه ليشمل القول والنية وان والد المصنف اختار أن يقال على وجه الانشاء ليدخل فيه خطاب الوضع ولا يرد عليه ما أورده المعزلة من التريديد * قال الولى العراقي وهو عندي حسن لان اعتبار التكليف يخرج ما لا تكليف فيه كالاباحة وهي أحد أقسام الحكم وهي مندرجة في الانشاء اه وعند التأمل في كلام الزركشى تعلم انه لا حاجة لما اختاره والد المصنف واندفاع ما استحسنته الولى العراقي ونقله ابن جماعة معرقاً واعترض على قوله ولقائل ان يقول لان سلم امتناع كون المكلف لا يخاطب الا بما كلف به فان سائر التكليفات كذلك الخ فقال قلت لا يلزم السلامة من نقض السلامة من كل نقض ودعوى عدم الامكان غير صحيحة لجواز اختلاف جهة الخطاب اه أى يكفى ان كلام المصنف سالم من النقض بفرض الكفاية وان لم يسلم من النقض بخطاب الرسول بالتبليغ ودعوى عدم امكان ان يخاطب به الجميع مع القول بان المكلف به بعضهم غير صحيحة لان خطاب الجميع من جهة انهم ياتون جميعاً اذا لم يفعل فرض الكفاية أحد وتكليف

يُخرج أربعة أشياء متعلق بذاته نحو (الله لا اله الا هو) وفعله نحو خالق كل شيء وبالجمادات نحو ويوم نسير الجبال وبذوات المكثفين نحو ولقد خلقناكم ثم صورناكم * وانما أفرد المكلف ولم

البعض به من جهة ان بفعله يخرجون عن المهدة ويرتفع الائم فاختلفت جهة الخطاب ولا يخفى ان مثل هذا الاختلاف لا يمنع ان المكلف خوطب بما هو مكلف به فان الجميع مكثون بان يفعل ولو بعضهم ومخاطبون بذلك فلا يمكن مخاطبة الجميع مع تكليف البعض والا لما ائتم الجميع عند عدم الفعل أصلاً وقال الجلال

(والحكم) المتعارف بين الاصوليين بالانبات تارة والنفي تارة أخرى (خطاب الله) أى كلامه النفسى الأزلى المسمى فى الأزل خطاباً حقيقة على الأصح كما سيأتى (المتعلق بفعل المكلف) أى البالغ العاقل تعلقاً معنوياً قبل وجوده كما سيأتى وتنجزياً بعد وجوده بعد البعثة اذ لا حكم قبلها كما سيأتى (من حيث انه مكلف) أى ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما سيأتى فتناول الفعل القلبي الاعتقادي وغيره والقولى وغيره والكف والمكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه والاكثر من واحد والمتعلق باوجه التعلق من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخير الاتية لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها كالأول الظاهر فانه لولا وجود التكليف لم يوجد الا نرى الى انتائهما قبل البعثة كاتثناء التكليف ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرها اه وكتب المطار على قوله المتعارف بين الاصوليين فقال اشارة الى ان آل للعهد الذهنى لتبادر ذهن الاصولى عند سماعه اليه وكذا ذهن طالب الاصول اذا علم على وجه الاجمال انهم يبحثون عن الحكم الشرعى وليست للعهد الذكرى كما يوهمه ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد الحكم فى تعريف الفقه هو هذا المعنى للزوم استدراك قيد الشرعية اذ الحكم بهذا المعنى لا يكون الا شرعياً ويلزم أيضاً العلم المعروف به تصور التعلقة بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة مع ان الفقه من قبيل التصديق لانه عبارة عن التصديقات المتعلقة بالمسائل اه وأقول قد علمت مما تقدم ان الزركشى قال بعد قول المصنف والحكم خطاب الله الخ لما عرف الفقه بالحكم وجب تعريف الحكم والا لفظ واللام للعهد أى الشرعى اه

وهذه العبارة تقتضى بظاهرها ان الحكم المعروف بانه الخطاب هو الحكم واحد الاحكام الماخوذة فى تعريف الفقه فيكون الحكم المعروف ما هو فى اصطلاح الفقهاء وليس هو الخطاب أو يكون الحكم الماخوذ فى تعريف الفقه هو الحكم بمعنى الخطاب وقد رده الشارح من قبل حيث قال وما قيل من أن الاحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعى المعروف بخطاب الله الآتى الخ فللاشارة الى رد ما أفهمه كلام الزركشى قال المتعارف الخ ولذلك قال

يجمعه لئلا يرد عليه ما يتعلق بمكلف واحد كخواص النبي صلى الله عليه وسلم وقوله من حيث انه مكلف يخرج ما تعلق بفعل المكلف لامن حيث تكليفه تكبر الله عن أفعال المكلفين نحو والله

التلويح المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه اه و سيأتي لهذا بقية وكتب ابن قاسم على قول المصنف خطاب الله تعالى اعترض أخذ الخطاب جنساً للحكم بان الحكم حينئذ لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس اذ لا خطاب وبان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرها مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى وأجيب عن الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن الثاني قال في التلويح بوجوه الاول كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على أن نفس الوجوب ليس كلام الله تعالى والثاني أن الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح اثنان وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين أن الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة أى حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايراً له فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لمتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجاباً واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجمعون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى كما في أصول ابن الحاجب اه وقد ضعف الاول بأنه يتأني ما وقع لهم في الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب المذكور بأن الخطاب قديم والحكم عندهم حادث فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر من التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه فان صح أحدهما بطل الآخر والثاني بانه ان أريد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه نظر الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بانه حقيقة في ذلك نظرا اليه وان أريد أنه كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه فهو مسلم لكنه لا يفيد والثالث بأن كون الايجاب هو نفس افعل يلزم عليه أن لا يبقى فرق حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وكون الايجاب والوجوب متحدان بالذات يناهيه أن الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الاتفعال والمقولتان متباينتان ذاتاً واعتباراً وان الوجوب مترتب على الايجاب يقال أوجب الفعل فوجب فلا يمكن انخادها وكون الفعل ليس له صفة منه ان اريد تهي الصفة حقيقية كانت أو اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر في بيانه لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة لفعل

خلقكم وما تعملون تقوله وما تعملون متعلق بعمل المكلف لا من حيث فعله بدليل انه بعم المكلف وغيره بل من حيث انه مخلوق لله تعالى وليس ذلك حكماً شرعياً بل هو من باب العقائد

معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد أتم المكلف وإن أراد نفي الحقيقة فهو مسلم لكنه لا يفيد لأن التصود أى من كون الحكم هو تلك الصفة فيكون مغايراً للخطاب يتم بكونه صفة اعتبارية ويمكن أن يجاب عن تضعيف الاول بأنه لا أثر لمجرد المناقاة المذكورة في التصود لأننا لم ندع صدق مقتضى الجوابين جميعاً بل إن كان قائلاً مختلاً فلا إشكال لأن كل قائل يجب في أحد المتامين بما يوافق جوابه في الآخر وإن كان متحداً فيجوز أن يكون ماقبل في كل مقام مبنياً على الاحتمال دون التعيين إذ التصود دفع الاعتراض وهو حاصل بذلك مع أحالة تحقيق الحال في الموضعين على ظهور أن المراد واحد فيهما بحسب الواقع ومن له نظر في كلامهم لم يخف عليه تأييد ذلك لكثرة وقوع مثله منهم واعترافهم بصحته وكفايته على أنه لا مانع من صحة إطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان تقوله فإن صح أحدهما بطل الآخر ممنوع وأى مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحاً وعن تضعيف الثاني باختيار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرحوا به فلا معنى لمقابلته بالمنع وأما دعوى تصريحهم بأنه حقيقة في ذلك فإن أريد تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يفيد وأما تضعيف الثالث فأجيب عن أول وجوهه بأن الحكم هو القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى القول وعن ثانيهما بأن امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات مختلفة مسلم في الامور الحقيقية دون الاعتباريات وأنه يجوز ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر إذ مرجعه الى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر ويمكن أن يجاب عن الثالث بتسليم ان للنقل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يقدح في مقصودنا بناء على ان مبنى الجواب على التجوز الكافى في دفع الاعتراض والمتصود من نفي ان يكون للنقل منه صفة حقيقية تقرب الاحتمال بوجه ما لا الاستدلال وعلى هذا لا يضرنا ما قال السيد من ان الظاهر ان له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب وهي كونه بحيث تعلق به الايجاب فيكون كل من الموجب والواجب متعلقاً بما هو قائم به ولا شك ان اتئام بالنقل ما ذكر لا نفس القول وإن كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لثم المراد أى من اثبات اتحادها بالذات على ما تقرر إذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر أى من القول الا ان الكلام في ذلك فليتأمل اد وقد نقل العطار في حواشيه ذلك الاعتراض واقتصر على الجواب الثالث فليخصه بآله وعليه وقال ان في ابن قاسم كلاماً غير محتاج اليه هنا وقد علمت كلام ابن قاسم وان جميعه متعلق بالوجوه الثلاثة التى ذكرها صاحب الطويج جواباً عن

لا الاحكام وكذا قوله عليه الصلاة والسلام صلة الرحم تزيد في الرزق وغيره وهذا اتقيد من عن قول البيضاوى بالاقتضاء أو التخيير وهو يفهم اختصاص التعلق بوجه التكليف لا يقال

الاعتراض ومع كل ذلك فقد أشار الجلال الى دفع هذا الاعتراض بقوله المتعارف بين الاصوليين بالانبات تارة والنفي تارة أخرى وذلك كقولهم الحكم موجود بعد البعثة ولا حكم قبلها كما في العطار ولا شك ان الحكم الذي ينبت الاصولى بعد البعثة وينفيه قبلها لا يكون هو الخطاب المنسب بالكلام النفسى الازلى لان الخطاب المذكور ثابت أزلا ولا يقبل الانتفاء وانما هو الخطاب المذكور المقيد بالقيود التى ذكرها الجلال * ومنها قوله تعلقا معنويا قبل وجوده وتنجزيا بعد وجوده بعد البعثة اشارة الى ان المراد بالحكم المعروف هو ما تقيد بالقيود لانفس الخطاب من حيث ذاته ولذلك قال اذ لاحكم قبلها كما سيأتى للإشارة بذلك وبما قبله الى بيان انبات الحكم تارة ونفيه أخرى والى أن تميد الحكم بذلك مأخوذ من كلام المصنف ولذلك فرع عليه قوله فيما يأتى ومن ثم لاحكم الا لله الى أن قال ولا حكم قبل الشرع فان كل ذلك انما يشرع على تعريف الحكم بما عرفه به المصنف ولذلك كتب شيخنا على قول الشارح المتعارف الخ * قيد به اشارة الى أن انتفاء الحكم بهذا المعنى لا ينفى الحكم مطلقا أعنى الكلام الازلى لانه حكم بغير المعنى المتعارف أعنى المتعلق بالتنجيزى بعد البعثة فبانتهاء المتعارف لا ينتفى الآخر اذ هو قديم فتدبر لتدفع شكوك الناظرين اه

ومراده بذلك ما اشتغل به الحواشى وأطالوا به من ذكر الاعتراض المذكور والجواب عنه وتشويش أذهان الطالبين مع انهم لو رجعوا الى المصنف وشارحه الجلال لاستغنوا عن هذه الاطالة واندفعت شكوكهم فان الاعتراض مبنى على ان الحكم المعروف هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف وان الخطاب الذى عرف به الحكم المذكور هو من صفات الله تعالى وهذا خطأ بين فان المعروف المتعارف بين الاصوليين بالانبات تارة والنفي تارة أخرى كما قال الجلال وليس ذلك الا الخطاب بمعنى الكلام النفسى المقيد بتلك القيود لا الكلام النفسى وحده ولا ما ثبت به وان كان ما ثبت بالخطاب مما هو صفة فعل المكلف حكما مصطلحا أيضا لكنه ليس المتعارف بالمعنى المذكور الذى يشرع عليه ما يأتى فى المصنف بل المتعارف الذى يشرع عليه ذلك هو ما تقدم والذى أوقعهم فى هذا هو نظريهم لتفسير الخطاب بالكلام النفسى الازلى وقطع انظر عن القيود التى قيد بها فى التعريف فان قول المصنف المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف يفيد ان الحكم المعروف هو الخطاب المتعلق بفعل المكلف من تلك الحيثية وهذا اتقيد يفهم كما قاله الزركشى اختصاص التعلق

فحينئذ يخرج ما سوى الإيجاب والحظر من التدب والاباحة والكراهة وخلاف الأولى لا نأقول
هذه مخص أفعال المكثفين وقول الفقهاء الصبي يثاب ويندب له كله على سبيل التجوز عند

بوجه التكليف وبذلك يندفع اعتراض المعتزلة المار ذكره عن ابن قاسم والتمزام قدم الحكم
وهو الخطاب المذكور من حيث ذاته لا ينافي أن الحكم المعروف هو المتعارف وأن الخطاب
المأخوذ في التعريف إنما أخذ مقيدا بقيوده مدار النفي والاثبات ولذلك التزموا في الجواب
قدم الخطاب وقالوا أن الحادث تعلقه والحكم هو مجموع الخطاب وتعلقه

وأما الجواب باختيار أن الحكم قديم أيضا وأن الخطاب حكم باعتبار التعلق الصلوحى فلا
يلائم المصنف والشارح فالحكم حادث والخطاب باعتبار تعلقه كذلك حادث وهو المأخوذ
في تعريف الحكم وباعتبار ذاته قديم وهو بهذا الاعتبار لم يؤخذ في تعريف الحكم الحادث
فأفهم ذلك وقد علمت من كلام الزركشى أن المراد من الخطاب ما وجه من الكلام نحو الغير
لأفادته ولذلك قال العراقي والمراد المخاطب به من إطلاق المصدر على اسم المتعول * وأما قول
العز بن جماعة أنه يلزم التجوز في الحد فيدفعه أن لفظ الخطاب نقل في عرف الأصوليين إلى
ما خوطب به وهو الذى يتنوع إلى الأقسام الآتية وأما الخطاب بالمعنى الأصلية فهو لا يتنوع
إليها كما أنه لا يوصف بأنه قديم ولا أنه يتعلق بفعل المكلف الخ فإن المراد أنه يتعلق بتعلق دلالة
لا تعلق تأثير وهو المسمى بالكلام النفسى وهو الدال حقيقة وأما اللفظى فاعلم جاء متونا
إلى تلك الأقسام موافقا للكلام النفسى لأفادة المكثفين وأفهامهم حيث لا اطلاع لهم على
الكلام النفسى وكل من الكلام النفسى واللفظى دليل للحكم بمعنى الوجوب والحرمة ونحوهما
عما هو صفة فعل المكلف وكل منهما يصح أن يسمى حكما باعتبار تعلقه بتعلق دلالة بفعل
المكلف من حيث أنه مكلف ويسمى حكما باعتبار ذاته فإن النفسى واللفظى متحدان ذاتا
وماهية باعتبار تحقق الكلام فى ذاته مختلفان من جهة أن الكلام النفسى اعتبر فيه وجوده
العلمى والكلام اللفظى اعتبر فيه وجوده اللفظى ولذلك كان الملقوظ والمكتوب والمقرء
أزليا واللفظ والكتابة والقراءة حادثة ولهذا المعنى دارت مباحث الأصوليين على أقسام نظم
القرآن مع تصريح أصحاب هذا التعريف بأن الذى يتعلق بفعل المكلف بالاعتضاء والتخير
هو الكلام النفسى فإذا كان لا اتحادا ذاتا وان كلا منهما يتقسم إلى تلك الأقسام والبحث
عن اللفظى بحث عن النفسى غير أن الذى تعارف الأصوليون تسميته حكما وجعلوه مدار
الاثبات تارة والنفي أخرى هو الكلام النفسى المتعلق الخ لأنه هو الأصل وهو الذى يمكن
أن يقال أنه تعلق قبل البعثة أم لا وأما اللفظى فهو لا يكون إلا بعد البعثة اتفاقا وإن كان كل
منهما مخاطبا به وليان أن الكلام النفسى يتقسم إلى تلك الأقسام أزلا فيسمى أزلا خطابا

الاصوليين فلا يكون ندب ولا كرامة الا في فعل المكف وهذا أمر من روع منه عند الاصوليين
نهبوا عليه بقولهم المتعلق بأفعال المكثنين كذا قاله المصنف وسبقه اليه الهندي فقال الدليل على

أى بوصف بذلك قال الجلال المسمى في الازل خطابا حقيقة على الاصح أى الموصوف في
الازل بكونه خطابا حقيقة أى مخاطبا به أمراً ونهياً حقيقة على الاصح فليس المراد بالتسمية
وضع اللفظ للمعنى وجعله بازائه وبذلك تعلم ان ما صرح به السيد في حواشى المختصر من ان
اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه اه معناه انه ليس هو المتعلق اصاله بفعل المكف الخ
بل المتعلق كذلك هو الكلام النفسى وهو الذى يسمى حكماً عرفاً وقالوا ان اللفظى دليل على
النفسى ولكن لما كان لا اطلاع لنا على الكلام النفسى أنزل كلامه اللفظى على رسوله صلى
الله عليه وسلم لتعلم بذلك ما يتعلق به الكلام النفسى من الاحكام التكليفية وتهم ذلك
ونستدل عليها بذلك الكلام اللفظى ونستنبط منه الحكم وهذا هو معنى كون اللفظى دليلاً
على النفسى وليس معناه ان اللفظى موضوع لمعنى هو الكلام النفسى بل ان مدلول كل منهما
هو مدلول الآخر بعينه وهذا هو المراد من قول الشاعر

ان الكلام لى التواد وانما جعل اللسان على التواد دليلاً

وبهذا تعلم ما فى كلام المطار ومن قولنا أى الموصوف الخ تعلم اندفع ما أورده الشهاب
واستصعبه ابن قاسم فى تعلق قوله فى الازل بالمسمى وقول الجلال حقيقة رد ما قاله العزيز بن
جماعة كما تقدم بيانه وقوله على الاصح لبيان تنوعه فى الازل الى أقسام انظم الآتية ورد
مخالته وأقول ان تعريف الحكم بما ذكر حكاه صدر الشريعة فى تنقيحه بقليل وقال فى
شرحه انه منقول عن الاشعرى وقال انعم فى شرح المختصر والاسنوى ان هذا التعريف
للغزالي وجعله فى شرح مسلم الثبوت تعريف أهل السنة وصاحب جمع الجوامع استثنى
بقوله من حيث انه مكف عن قول غيره كالبيضاوى بالاعتضاء والتخير وهو يذهب اختصاص
التعلق بوجه التكليف ونحن نلخص لك ما قيل فى التعريف وما قاله محققو الحنفية وغيرهم فى
تعريف الحكم لتكون على بصيرة * فنقول فى المختصر وشرحه للقاضى والحواشى وغيرها بعد
أن بينوا ان الحكم عندهم انما هو الحكم الشرعى لا العلقى شرع فى تحديده قليل هو خطاب
الله المتعلق بأفعال المكثنين الخ وانما هو الغزالي رحمه الله والخطاب توجيه الكلام نحو
الغير للافهام وهذا تفسير بالمصدر بحسب اللغة ومن المعلوم انه ليس المراد ههنا المعنى المصدرى
بل ما نقل اليه يعنى ما يتبع به التخاطب وقيل الكلام الموجه نحو الغير للافهام أو المقصود منه
افهام التهيى وانما زيد لفظ الموجه أو المقصود لما فى شرح المختصر * ان قلنا ان الكلام الذى
علم انه يفهم كان خطاباً فقال السيد السند انه اشارة الى ان الاعتبار فيه العلم بكونه مفهماً فى الجملة

انه لا يتعلق بفعل الصبي حكم شرعي الاجماع فان الامة أجمعت على أن شرط التكليف العقل والبلوغ واذا انتفى التكليف عنهم لتقد شرطه انتفى الحكم الشرعي عن أفعالهم والمعنى يتعلق الضمان

في الحال أو المآل الى آخر ما قال مما حاصله ان المعتبر في كون الكلام خطابا بالفعل انما هو وجود الافهام بالفعل أو العلم في الحال بافهامه في المآل

فاما المنهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه كذلك فليس الاخطابا بالقوة باتفاق الفريقين فنظن ان من فسر الخطاب بالموجه أو المقصود منه الافهام أراد به اللغوي فقد غلط لكن قال في مسلم الثبوت وشرحه فوائده الرجوت في تسمية الكلام النفسي خطابا في الازل خلاف فبعضهم جعله خطابا وبعضهم لا والحق ان الخلاف لتظني ان فسر بما يفهم ولو بالآخرة أى بما فيه صلاحية الافهام كان خطابا في الازل وان فسر بما وقع به الافهام لم يكن خطابا فيه بل فيما لا يزال وأما أخذ العلم بافهامه في الجملة كما قال السيد فقير ظاهر ولا تفهم من لفظ الخطاب افهاما قال في الحاشية أما ان المعتبر في كون الكلام الخ ماسبق فادعاء محض بل الكلام الذي هي الافهام خطاب عند من يكتفى بالصلاحية للافهام في المآل سواء علم في الحال انه يفهم ما لا أم لا نعم علم كونه خطابا يتوقف على العلم بكونه مفهما لا تصافه بكونه خطابا فان نفس الخطابية تتحقق بالتهي والتوجه للافهام ولو ما لا وينبني على ذلك الخلاف انه حكم في الازل أو فيما لا يزال فن قال ان الكلام النفسي خطاب في الازل قال انه حكم في الازل ومن لم يقل قال انه حكم فيما لا يزال ومن قال انه حكم ازلا أجاب عن اعتراض المعتزلة بمنع حدوث الحكم وان يتعلق الصلوحى الازلى كاف في تسميته حكما وأما من قال انه حكم فيما لا يزال فسلم حدوث الحكم وأجاب بما قدمناه فافهم وقد علمت ان الثانى هو الذى يقتضيه كلام ابن السبكي والجلال الحلى غير ان جعل الخلاف لتظنيا مع وجود ما تفرع عليه غير ظاهر ويمكن ان يقال المراد بكونه لتظنيا انه رجع الى الخلاف في معنى اللفظ وهو من الأمور الاصطلاحية التى لا مشاحة فيها اذا عرفت هذا فالحكم هو الكلام بهذه الصفة نخرج كلام الله الذى لم يقصد به الافهام وما لم يتعلق بأفعال المكلفين والكلام يطلق على شيئين أحدهما العبارة الدالة بالوضع على المعنى الموضوع له وثانيهما مدلول العبارة القائم بالنفس والمراد هنا المعنى الثانى فان الخطاب اللفظى ليس بحكم بل هو دليل عليه فالقرآن واخوانه انما هي دلائل الحكم الذى هو الكلام النفسى الخ فلا يرد ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الأدلة والأدلة الشرعية ليست الا خطاب الله وما يقوم مقامه من حديث واجماع وقياس فلو كان الحكم أيضا خطاب الله كان الفقه هو العلم بخطاب الله الحاصل من خطابه لان الدليل هو الخطاب اللفظى والحكم هو الخطاب النفسى فلا استبعاد في كون أقواله كالقرآن وأفعاله تعالى

باتلاف الصبي أمر الولي باخراجه من ماله * وقال الشيخ تقي الدين عبر بعضهم بأفعال العباد
ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى الولي

كاكتفين عن الحكم القائم بذاته تعالى وكذا الاجماع وغيره فيكون المعنى على هذا ان الثقة هو
العلم بالكلام النسبي الموصوف بتلك القيود الحاصل من الدليل اللغظي ولكن سبق ان الجلال
الحلي كغيره جعل المراد من الاحكام في تعريف الثقة النسب التامة فيكون الثقة على هذا هو
التصديق بالنسب التامة أى القضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الأدلة
التفصيلية التى نصيها الشارع عليها وقدرد الجلال ان يكون المراد بالحكم المأخوذ في تعريف
الثقة بمعنى الخطاب كما قدمناه لك فلا يمكن ان يكون الحكم المعروف بانه خطاب النسبي
المتعلق الى آخره هو واحد الاحكام المأخوذة في تعريف الثقة وقال السيد ان الآمدى في كتابه
الاحكام قال في الخطاب المنظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو منهي لثبته اهـ فاحترز
باللفظ عن الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة واحترز بالتواضع عليه عن الانفاذ المهمة
والمقصود به الافهام عن الكلام الذى لا يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله لمن
هو منهي لثبته عن الكلام لمن لا يفهم كالتام * قال بعض الحواشى والظاهر عدم اعتبار
التقيد الأخير كما ينبى عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم اهـ وهذا
تعريف الخطاب اللغظي فالحاصل ان الحكم المتعارف هو الكلام النسبي المخاطب به أو الموجه
للافهام أو المقصود منه افهام من هو منهي لثبته المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف
فالكلام الأزلى خطاب أزلا وان لم يوجد مخاطب واقول بان الأرواح موجودة وان لم
تكن فى مرتبة الذات وهى فى الأزل فهى المخاطبة حقيقة على فرض تسليمه بقول انها غير
ممكنة حتى تخاطب بالفعل على ان الحق ان الأرواح حادثة فيما لا يزال وليس شئ من العالم
بأزلى فلا ينفع أيضا ما قيل انها مخاطبة بقوله (أستبر بكم) الآية فانه بفرض تسليم ان الآية
خطاب بالتأمل للأرواح الموجودة فهو خطاب بالفعل فيما لا يزال لافى الأزل وهذا ما قاله
متأخروا الاشاعرة وأما ما قاله غيرهم فاقول قال المرجاني فى خزانة الحواشى وانما لم يتعرض
(يعنى صاحب التوضيح) لما قيل ان الخطاب قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحدوث
بعد العدم ومعللا بالحادث كاخل بالنكاح والحرمة بالطلاق بعد ما كانت حراما وحلالا لما
انه مبنى على كون المراد من الخطاب هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التى يسميها الاشاعرة
بالكلام النسبي وهو غير مستقيم بل المراد منه ماهو المبحوث عنه فى علم الأصول مما يقع به
التخاطب ويصح فيه التساؤل والتجاوب ويمكن توجيهه للافهام وبيان المقصد والافهام
وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث النبي صلى الله عليه وسلم وخطابه

وتكليفه بأداء قدر الواجب ﴿ قلت ﴾ وكذا القول في اتلاف البهيمة ونحوه فإنه حكم شرعي وليس متعلقاً بفعل المكلف والحاصل رده إلى التعلق بفعل المكلف إلا أن التعلق نارة يكون

من نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله وقوله عليه الصلاة والسلام صلوا خمسكم وصوموا شهركم وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحي وبعده بلا فرق والقول بأن الحكم قديم والمتصف بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجب له بل هو إمامة عليه ومعرف له إذ العلة الشرعية إنما هي أمارات ومعرفة والحادث يصلح لذلك كالعلم للصانع فمع كونه منافياً لما سيحجى من المصنف ﴿ يعني صاحب التوضيح ﴾ وغيره من أن الفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب وأخوانه وهي عندهم حقيقة فيه مبنية على ما ذهب إليه المتأخرون من الأشاعرة والمعتزلة من إثبات أمور تكون واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والكلام والارادة والخطاب والتكوين وبين المعلوم والمتدور إلى آخره هي مبدأ لصدور آثار تلك الصفات في مظاهرها ويسمونه التعلق وهو خلف من أقول وإنما نطقوا به من غير تحصيل معنى له ومن أنه لا تأثير في العلة الحادثة شرعية كانت أو عقلية وهذا إنما هو ظاهر مذهب الأشعرية وتثبت به المتأخرون من أتباعه ولا يقول به التقهاء من الحنثية وغيرهم من أرباب التحقيق وهذا لا ينافي استقلال الواجب جل شأنه في الإيجاد والخلق وكونهما من خواصه تعالى اه لكن قد علمت أن المراد تعريف الحكم المتعارف بين الأصوليين بالاثبات نارة وبالنفي أخرى كما صرح به الجلال لا الحكم الذي هو مصطلح الفقهاء وإن الحكم المعروف هنا ليس هو الحكم المأخوذ في تعريف النفع فكون المراد من الخطاب الخطاب اللفظي الذي هو المبحوث عنه في الأصول لا ينافي تعريف الحكم المتعارف بينهم بما ذكره إلا أنه يبقى الكلام في ارتكاب مثل هذا الاصطلاح على أن هناك حكماً آخر غير ما اصطلاح عليه الفقهاء وجعله الخطاب أي الكلام النسبي المتعلق الخ مما لا داعي إليه إذ أننا متى أردنا بالحكم ما هو مصطلح الفقهاء وقلنا أن الحكم هو ما ثبت بالخطاب الشرعي وأردنا من الخطاب الخطاب التي تضمنها كتاب الله تعالى إلى آخر ما قاله المرجاني يتفرع عليه ما فرعه المصنف على تعريف الحكم بالمعنى الذي أراده واسترحنا من التكاليفات وبعدها عن الاعتراضات وواقفنا الواقع من أنه ليس هناك الصفات الله وآثارها ومن أن العلة الشرعية تتوقف عليها مشروعية الأحكام فهي مؤثرة فيها بهذا المعنى أي بمعنى أن الشارع جعلها باختياره كذلك كما أن العلة العقلية مؤثرة في معلولاتها بمعنى أن آثارها يتوقف عليها النقص في المعلولات لا العجز في الواجب على ما بيناه في حواشي الحريدة والقول المفيد وكتب ابن قاسم على قول الجلال

بواسطة ونارة يكون بغير واسطة وكذا القول فيما يثبت بخطاب الوضع على احد الاقوال فان الزوال سبب لوجوب الصلاة وهو متعلق بفعل مكلف اذ موجه وجوب الصلاة الا أنه بواسطة

أى البالغ العاقل نقلا عن شيخه الشهاب فقال واعلم انه عدل عن تفسيره بمن تعلق به حكم الشرع فرارا من الدور وهو لازم له من قوله الا تى أى ملزم مافيه كلفة اذ لا يخفى ان التكليف بمعنى الزام مافيه كلفة نوع من الحكم فادخاله فى تعريف الحكم دور بلامرية اه واقول انما يلزم الدور لو أخذ وصف الحكم ومفهومه فى التعريف لان تعقله حينئذ تعقل للحكم فأخذه فى تعريفه دور بلا شبهة لكن المأخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الالتزام فانه من افراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل مفهوم الحكم كما لا يخفى بقوله دور بلامرية سهو بلامرية منشؤه اشتباه مفهوم الشئ بفرده أو حكمه بحكمه * بقى ان لقائل ان يقول لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالملزم مافيه كلفة بل اتحاد معناه فى الموضعين هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم الا ان يوجه العدول لما ذكره بأنه أقعد وأجزل معنى لسلامته من نوع تكرار فى المعنى اذ من جملة التعلق الالتزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة اليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل على صيغة المفعول ومن الابهام فى محل الفعل اتقابل للتعلق اذ لو فسر بالملزم مافيه كلفة لم يتبين ذلك المحل اذلا يتميز بمجرد ذلك من يتعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل مع موافقته فى ذلك التفسير لاستعمال التقهاء وغيرهم من الأصوليين فقد سبقه اليه غيره منهم كالأصفهاني فى شرح المحصول والشيخ الامام فى شرح المنهاج * بقى هنا بحث آخر وهو أنه لا قرينة يفهم منها انه أريد به هنا البالغ العاقل وفيما يأتى الملزم مافيه كلفة بل يحتمل اتحاد المعنى فى الموضعين أو عكس المراد فيهما وحينئذ يخل التعريف اللهم الا ان تجعل القرينة ان المتبادر من المكلف فى عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تمييز محل الفعل اتقابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذى يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولا ثم لما كان قيد الحيثية لا بد ان يفيد فائدة زائدة ظاهرة والافلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أو لم تظهر اذا أريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على ارادة ما نحصل به تلك الفائدة وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملزم مافيه كلفة فلذلك فسر به ثانيا وأقرب من هذا وأدق ان المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هى البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث وهو التكليف المفسر فيما سياتى بالزام مافيه كلفة فالمكلف فى قوله بفعل المكلف ينصرف الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التى تعلق بها التكليف وهى البالغ العاقل وقوله من حيث انه مكلف ينصرف الى الحدث الذى تعلق به وهو التكليف أى الزام مافيه كلفة فحاصل المعنى المتعلق بفعل الشخص الذى تعلق

وقد أورد على المصنف أنه كان ينبغي أن يزيد (به) فيقول من حيث أنه مكلف به لأن الخطاب من الشارع لا يكون إلا مع المكلف لا مع الصبي والمجنون وأجاب بأنه لو قال به لانتضى أن المكلف

به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذي تعلق به وهو الزام ما فيه كلفة وتوضيح ذلك أن قوله المكلف من حيث أنه مكلف وزان قولك مثلاً المضروب من حيث أنه مضروب فكما أن معناه الذات التي وقع عليها الضرب من حيث أنه وقع عليها الضرب فكذلك هنا معناه الذات التي تعلق بها التكليف من حيث أنه تعلق بها التكليف والذات التي وقع عليها التكليف هي البالغ العاقل وهذا في غاية الظهور فيما نسر به في الموضعين فلذلك عبر بأى دون معنى على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارع تصريح به بالاصطلاح عليه وإنما فهموه من صنيعه كما تقدم التنبيه عليه اه ولا يخفى عليك أن كون الذات التي وقع عليها التكليف هي البالغ العاقل إنما أخذ من الواقع في اصطلاح الفقهاء وأما نفس مفهوم ذات وقع عليها التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة فلا يختص بالبالغ العاقل فلا يحصى من الرجوع إلى ذلك وما أطال به تطويل بلا فائدة ويرجع السؤال بعينه لم اختار في الأول هذا التفسير وفي الثاني التفسير الآخر وقد عول المطار في الجواب على ما قدمه ابن قاسم من أنه فسر الأول بالبالغ العاقل لسلامته هنا من نوع تكرار في المعنى وفسره في الثاني بالملزم مراعاة لقيد الحيثية وواقعه شيخنا غير أن المطار بعد ذلك رد جواب ابن قاسم عن اعتراض الشهاب بأن جواب ابن قاسم دعوى لادليل عليها كيف والمكلف اسم مشتق مفهومه مركب من الذات والوصف كما هو حال المشتقات وتعقل مفهوم المركب متوقف على تعقل كل من جزئيه والتكليف أحد جزئيه فتوله لأنه يمكن الخ ممنوع إذ يلزم عليه تعقل الذات مجردة عن الوصف في مفهوم المشتق ولا يقول به أحد وارتكاب التجريد في مثله مغل بالتعريف وأقول قول المصنف المتعلق بفعل المكلف يقتضى بظاهره أن الخطاب تعلق به وهو مكلف مع أنه إنما صار مكلفاً بهذا التعلق فلذلك فسرهُ أولاً بالبالغ العاقل ولا يخفى أن تفسيره بذلك تصريح بالرد على من قال كالحنفية بأن الخطاب يتعلق بفعل الصبي وقال أن الصواب أن يقال الخطاب المتعلق بفعل العباد كصدر الشريعة والقرينة على ذلك هو أنه إنما يصير مكلفاً بتعلق الخطاب به فحين ما يتعلق به لم يكن مكلفاً وأما قوله الآتي من حيث أنه مكلف أى ملزم ما فيه كلفة فلا دور فيه لأن الغرض بيان الحيثية التقيدية فراد الشارح تفسيره المكلف في الحيثية بالملزم كما قال شيخنا رحمه الله عموم التكليف للتكليف أصالة وتبعاً أى يتعلق بفعل المكلف أصالة كنفس الإلزام أو تبعاً كتوابع الإلزام وتحقيقه أن المراد أنه تعلق بفعل المكلف من جهة أنه المكلف بمعنى بمعنى البالغ العاقل لأنه تفسير للضمير في أنه العائد على المكلف الذي فسرهُ الشارح بما ذكرأى

لا يخاطب إلا من مكلف به وليس كذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب بما كلف به الأمة بمعنى تبليغهم وكذا جميع المكلفين بفرض الكفاية وإن كان المكلف به بعضهم لا الكلى على المختار

ملزم ما فيه كلفة أما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما إذا كان التعلق على وجه الاقتضاء أو غيره كما إذا كان لأعلى وجه الاقتضاء وكرر الأول من جهة الإلزام ظاهر وكذا إثباتي لأن تعلقه به مترتب على الإلزام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة الإلزام أن يلزم بالتعلق المتعلق به والله در الشارح المحقق حيث أشار إلى هذا المعنى بقوله أولاً أى ملزم ما فيه كلفة ولم يقل أى ملزم ذلك الفعل وفى الجواهر أن قوله من حيث أنه مكلف قيد فى البالغ العاقل أى البالغ العاقل المتقيد بأنه ملزم ما فيه كلفة ولا شك أن فاعل المباح ملزم ما فيه كلفة ويشير إلى هذا قول المضد المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون دون أن يقول من حيث أنه فعل مكلفين إلى آخر مقاله من أن معنى كلام الشارح أن تكون الحيثية قيداً فى الفعل بأن فاعله ملزم ما فيه كلفة وهو معنى قول صاحب الجواهر أنه قيد فى الفاعل تأمل اه

ومتى كانت الحيثية قيداً كما ذكر كان المأخوذ فى مفهوم الحكم التقيد دون التقيد كما عرفوا العمى بأنه عدم البصر فلا دور فافهم واعرف هذا وكتب ابن قاسم على قول الجلال تعلقاً معنوياً بقبل وجوده فقال قال شيخنا أى قبل وجوده متصفاً بشروط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد لاعتبارها عود الضمير للمكلف ومن العلم بالبعثة وبلوغ الأحكام وغير ذلك فى شمل ما لو وجد البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تخلف عنه شرط من شروط التكليف اه وأقول قد يقال عود الضمير للمكلف يرشد أيضاً إلى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الأحكام وغير ذلك إذ لا تكليف قبل ذلك ثم قال فى قوله وتنجزياً بعد وجوده بعد البعثة أى بصفة التكليف وقد يرد عليه أن التنجزى قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبي العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلاً بناء على تقارن العلة والمعلول اه وأقول أما أولاً فيمكن حمل البعديّة هنا على بعدية الرتبة فى شمل المقارنة فى الزمن وأما ثانياً فلو أبقى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد بقبل وجوده قبل وجوده بالكلية وبعد وجوده بعد وجود ذاته لم يرد عليه شئ من ذلك ضرورة أن التعلق بالتنجزى لا يكون إلا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الأمر أنه يشترط شروط التكليف أيضاً وغاية الأمر أن يبنى هناك حالة مسكوت عنها وعود الضمير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضى أن المراد بقبل وجوده قبل وجوده متصفاً بشروط التكليف حتى يكون المراد بعد وجوده بعد وجوده متصفاً بذلك حتى يرد عليه ما أورده قاستدلاله لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع اه وقال المطار تعلقاً معنوياً أى صلاحياً بمعنى أنه إذا وجد مستجمعاً لشروط التكليف كان متعلقاً بفعله وهذا التعلق قديم بخلاف التنجزى فإنه حادث لأنه التعلق بالفعل لا يحصل

ولقائل أن يقول لا نسلم امتناع كون المكلف لا يخاطب إلا بما كلف به فإن سائر التكليفات كذلك ولا يرد عليه تكليف النبي صلى الله عليه وسلم بالتبليغ دون العمل فإنه لم يكلف إلا بالتبليغ ولا يضر إلا بعد وجوده مستجماً للشروط المذكورة وأما تعلق الخطاب بمعنى الكلام النفسي لذاته تعالى وصفاته فتنجيزي قديم وقال قبل وجوده وكذا بعده قبل البعثة لما سيأتي أنه لا حكم قبل البعثة وكذا بعد البعثة غير مستكمل بقية الشروط كالعلم بالبعثة وبلوغ الأحكام اه وقال شيخنا وتنجزياً بعده أى أن يكون متعلقاً متعلقاً تنجزياً في الحال بعد تقدم تعلقه متعلقاً معنوياً وليس المراد أن يجمع التعلقان معاً كما بصرح به قوله قبل وبعد فتدبر ثم إن التعلق التنجزى قالوا أنه حادث وقد مر عن المضد أن معنى الخطاب الأزلى أن يوجه الحكم عليه في الأزلى بما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين وأى تعلق حدث بعد مضى اليومين مع تضمن الأمر الأول للقيء اللهم إلا أن يكون معناه أنه بعد مضى ذلك صار مأموراً بالفعل يقتضى مضى الزمن المتعبد به فتأمل وقال قوله بعد البعثة الأولى أن يرجع لقوله قبل وجوده أيضاً ومع ذلك يزاد علماً بالبعثة اه وأقول ما أجاب به بقوله اللهم اشع لا يجدى نفعاً ولا يفيد حدوث تعلق الكلام الأزلى بعد أن لم يكن غاية ما يقتضى حدوث وصف في الخطاب وهو أنه صار مأموراً بالفعل بعد أن كان مأموراً بالقوة وبيان ما أشار إليه شيخنا أنك قد علمت أن تعلق الكلام الأزلى بفعل المكلف على وجه الاقتضاء والتخير إنما هو تعلق دلالة ودلالة الكلام على ما يدل عليه صفة لازمة له لا تقبل الانتفاء ولا التجدد ومع قول الأشعرى الذى جاء هذا التعريف على مذهبه أن الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية ينقسم إلى جميع الأقسام الآتية التى ينقسم إليها اللفظى يكون الكلام الأزلى دالاً بالفعل فى الأزلى على فعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخير وبعد وجود المكلف بعد البعثة أو قبلها لا يقتضى تجدد شئ فى دلالة الكلام الأزلى على ما ذكر بل الذى تجدد هو المكلف والبعثة فلا معنى لأن يكون للكلام الأزلى تعلقان بأحدهما صلوحى أزلى والآخر تنجزى حادث بل ليس له إلا تعلق واحد تنجزى أزلاً وأبدراً كتعلق العلم بالمعلومات لأنه تعلق انكشاف وتعلق تنجزى كذلك وهذا كله ناشئ من عدم فهم المراد من التعلق التنجزى للكلام الأزلى ونقول قد قدمنا لك أن الكلام النفسى واللفظى متحدان بالذات مختلفان باعتبار الوجود العلمى واللفظى وإن وجوده اللفظى لا يكون إلا بعد البعثة ونزول الوحي فمعنى تعلق الكلام النفسى الأزلى تعلقاً تنجزياً أن ينتجز بالفعل بدلالته اللفظية وذلك بأن ينزله الله فى صورة اللفظى على من يشاء من عباده كما أن المراد من المكلف جنس المكلف ولو الرسول نفساً الذى من أجله أنزل الوحي عليه بالشرائع فقول الشرح الجلال تعلقاً معنوياً معناه غير لتنظر

تعلق التكليف بغيره من جهة أخرى فصدق قولنا انه لم يخاطب الا بما هو مكلف به و يبقى سؤال
 الملتزم وتنزيهه بفرض الكفاية عجيب فان كون الجميع مخاطبين مع القول بأن المكلف بعضهم
 لانه صلوحي بل هو تنجيزي بمعنى فعلى وقوله قبل وجوده أى قبل وجود جنس المكلف
 وقوله تنجيزيا أى لفظياً يتنجز به التكليف فعلاً بعد وجوده أى وجود جنس المكلف بعد
 البعثة والمراد بالمكلف البالغ العاقل كما فسر به الشارح من قبل فأشار الجلال بقوله بعد البعثة
 إلى ان المراد من التعلق التنجيزي فهو متعلق بقوله بعد وجوده أى المكلف ولا يجوز أن
 يتعلق بقوله أيضاً قبل وجوده لأن المقصود هنا ان ما يخالف فيه المعتزلة أهل التحقيق من
 أهل السنة من أنه يوجد حكم أى تكليف بالفعل وأمر ونهى قبل البعثة لاحد من الرسل
 ثم لا يقال المحققون من أهل السنة لا وقال المعتزلة وبعض الماتريدية نعم وأما بعد البعثة ولو
 لواحد من الرسل فلا خلاف في وجود الحكم التكليفي وأما الخلاف في أهل الفترة فخلاف
 آخر بين أهل السنة أنفسهم كما هو بينهم وبين المعتزلة ولذلك سيقول الجلال في قول المصنف
 ولا حكم قبل الشرع أى قبل البعثة لاحد من الرسل وما يدل على ان معنى تعلق الكلام
 بفعل المكلف دلالة عليه ما أطنبوا عليه في التمثيل لتعلق الخطاب فقد مثلوا لتعلق الخطاب
 بذات الواجب وصفاته الذاتية والتعلية بآية ﴿الله لا اله الا هو خالق كل شئ﴾ فلفظ الجلالة
 دال على الذات الاقدس وما بعده دال على الصفات العلية ومثلوا لتعلقه بالجلادات بآية
 ﴿وبوم نسير الجبال﴾ وبذوات المكلفين بآية ﴿وانم خقناكم ثم صورناكم﴾ ولتعلقه بفعل
 المكلف لا على وجه التكليف بآية ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ ولا معنى لتعلق هذه الآيات بما
 تعلقت به الا دلالتها عليه كما ان هذه الآيات هي من امرآن المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه
 وسلم فهي ألتاظ عرية منزلة عليه صلى الله عليه وسلم ومثلوا بتعلقها ودلالتها على ما ذكر لتعلق
 ودلالة الكلام النفسى وما ذاك الا لانحد ذات الكلامين في الماهية والحقيقة وان اختلفا
 بالاعتبار السابق فتكون دلالتهما واحدة أيضاً في الذات واختلافها بالاعتبار فقط والذي نجد
 انما هو ازالة الكلام وافراغه في قالب اللفظ العربى وتوجيهه فعلاً للمكلف ولو الرسول
 الذى أنزل عليه وأوحى اليه به كما سبق فتدبر لتعرف حال ما قاله الحواشي هنا هذا ولا تنس
 ما قدمناه لك عن المرجاني فانه يغنيك عن كل هذه التكررات وكتب ابن قاسم على قول الجلال
 أى لاحكم قبلها فقال قال شيخنا الشهاب سيأتى في قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول
 الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزي وبه يوجه كلامه هنا وأنت
 خير بان ذلك مبنى على ان التعلقين معاً معتبران في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذى
 لأسفناه عنه وكما يدل عليه أيضاً قوله هنا وتنجيزيا دون أن يقول أو تنجيزيا وقال المضد في

بما لا يمكن والاولى أن يقال لو قال (به) لاقتضى ان المكلف لا يخاطب الا بما كلف به وليس كذلك فان المندوب والمكروه والمباح مخاطب بهامع انها غير مكلف بها على ما اختاره المصنف

تسمية الكلام في الازل خطاباً خلاف وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذي أفهم لم يكن خطاباً وينبني عليه ان الكلام حكم في الازل أو بصير حكماً فيها لا يزال اه فانت تراه صرح بثبوت الحكم على الاول بدون التنجيزي اه وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التنجيزي في مفهوم الحكم بصريح كلام المضد بخلافه وأقول ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الا اني ولا حكم قبل الشرع وبمجرد مخالفة المضد لا يهدح في ذلك الى آخر ما قاله من انه لم يثبت اتفاق القوم على ما قاله المضد وبفرض الاتفاق تجوز مخالفة لانه امر اصطلاحى لا مشاحة فيه وقال المطار بعد نقل ما تقدم عن ابن قاسم ويرد عليه ان كلا من التعلقين مقيد بقيد لا يمكن اجتماعه به مع قيد الآخر في الخارج اذ لا يمكن اجتماع صفة التنجيز ومقابله معا ويكون الخطاب متصفا بالتعلقين معا بأن يكون مع كونه متعلقاً متعلقاً معنويّاً متعلقاً تنجيزياً أيضاً والاقرب في مثله ان معناه انه متصف بالتعلقين بكل تعلق في وقته أى انه بحيث يتعلق قبل الوجود بهذا الوجه وبعبارة ذلك الوجه وهذا الانصاف دائم للخطاب المتعلق بالافعال هذا هو المعنى المتبادر في مثل هذا الكلام لعدم اجتماع الصفتين معا في وقت فيعتبر وجود كل في وقتها التي هي مقيدة به وحينئذ يشكل ما ذكره الشارح هناك في تعليل عدم الحكم بعدم وجود التنجيزي فان اللازم وجود التنجيزي في وقته لادائما وانما اللازم دائماً هو أن يكون بحيث اذا جاء وقت التنجيز تنجز وهذا موجود بلا ريب وكذلك يشكل قوله هنا اذ لاحكم قبلها اللهم الا أن يقال ان الشارح أراد أن يكون متعلقاً متعلقاً تنجيزياً في الحال بعد ان كان متعلقاً متعلقاً معنوياً فيما قبل وان كانت دلالة العبارة عليه قاصرة وان حمل المتن على هذا المعنى غير ظاهر فان قوله متعلق بفعل المكلف مطلق لا يدل على خصوص تعلق فيمكن في صدقه أدنى تعلق فكيف يحمل على هذا التعلق الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يذهب اليه الذهن مع انه مخالف لكلام اقوام ومخالف لكلام المصنف في منع الموانع فلا عتذار بأنه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح مما لا يقبل الى آخر ما أطال به في الرد على ابن قاسم مما لا يخرج عن هذا وأنت خير بأن المصنف ذكر تعريف الحكم بهذا التعريف وفرع عليه قوله ومن ثم لاحكم الا لله الى أن قال ولا حكم قبل الشرع فقد نقى الحكم قبل الشرع فهو حادث يقبل الانبات نارة والنقى أخرى كما قال الجلال في وصف الحكم المعروف كما سبق وبهذا تبين لك ان ما فعله الشارح موافق لكلام المصنف وأما قول المضد وينبني عليه ان الكلام حكم في الازل أو

فما سأتى ولا تكليف في الحقيقة الا بالواجب والمحظور فوجب حذف به ليتناول جميع الاحكام
المخاطب بهامكتفا به وغير مكلف به

يصير حكما الخ فغاية ما يقتضى ان الكلام في الازل كما يسمى خطابا يسمى حكما على القول
الاول ولا يسمى بذلك على القول الثاني وان صاحب القول الاول يوافق صاحب القول
الثاني في انه يسمى خطابا وحكما فيما لا يزال فموضوع الخلاف هو الكلام بقيد كونه في الازل
وأما الكلام اذا أفهم بالفعل فيما لا يزال فلا خلاف في أنه خطاب وحكم ولكن أهل السنة
وان انتقوا على وجود الكلام النفسى وانه أزل قد اختلفوا في موضعين (الاول) انه يسمى
خطابا وحكام لا (الثاني) ان ما في الفعل من المصلحة والمفسدة ويدركه العقل يكفي في التكليف
وتوجه الخطاب الى البالغ العاقل قبل البعثة لاحد من الرسل في بعض الافعال وهو الايمان
أم لا بد من نزول الوحي وورود الخطاب اللفظي الذي بعلقه بفعل المكلف يتنجز التكليف
بالفعل ويتوجه الكلام النفسى فعلا اليه في الايمان وغيره من الافعال قال بالاول بعض
الماتريدية وقال بالثاني الاشاعرة والمحققون من الماتريدية وأما المعتزلة فقد أنكروا الكلام
النفسى أصلا وإس لله كلام الا هذا الكلام اللفظي عندهم ولكن التكليف وشغل ذمة
المكلف بالاثبات بالفعل أو الكف لا يتوقف على هذا الخطاب اللفظي ونزول الوحي به
وبعثة رسول بل يكفي في ذلك بالنظر لجميع الافعال ما يدركه العقل في الفعل من المصلحة
والمفسدة ومما لا شك فيه ان المصنف والشارح وجميع الاشاعرة والمحققين من الماتريدية على
القول بتوقف توجه الكلام النفسى بالفعل الى البالغ العاقل على نزول الوحي به كلاما لفظيا
على رسول يبعثه الله تعالى فهذا هو الذي يسمى خطابا وحكما عندهم وهو الذي يدور عليه
الاثبات تارة والنفي أخرى فيثبتونه بعد البعثة بالتعلق التنجيزي للذي به تنجز التكليف
وحصل بالفعل وتوجه الكلام الى المكلف وأفهم بالفعل وينفونه قبلها لانتفاء هذا التعلق
التنجيزي وغيرهم يثبتونه قبلها بناء على ان هذا التعلق التنجيزي الذي به يحصل التكليف بالفعل
لا يتوقف على الخطاب اللفظي ونزول الوحي بل قد يحصل بامارة أخرى هي ما في الفعل من
المصلحة والمفسدة أما مع القول بوجود الكلام النفسى كما هو رأى بعض الماتريدية من
أهل السنة وأما مع القول بنفيه كما هو رأى المعتزلة ولهذا قال شيخنا ان قول الجلال المتعارف
الى آخره اشارة الى أن انتفاء الحكم بهذا المعنى لا ينفى الحكم مطلقا الى آخر ما تقدم عنه
والقرينة على ارادة التعلق التنجيزي في كلام المصنف قوله من حيث انه مكلف فان هذا
القيد يفهم اختصاص التعلق بتوجه التكليف كما قدمناه عن الزركشى والتكليف انما يكون
بالتعلق التنجيزي وبهذا الذي قررنا علم ان التعلتين معا معتبران في مفهوم الحكم كما هو

{ فائدة } قوله من حيث انه بكسر الهمزة ثم وقد أولع النفعاء بالفتح وعد من اللحن لكن بحجج على رأى الكنائى فى اضافة حيث الى المفرد

صريح كلام المصنف والشارح * احد التعلقين وهو المعنوى مأخوذ من قول المصنف خطاب الله وقد بينه الشارح بأنه الكلام النفسى الازلى المسمى فى الازل خطابا حقيقة وقد علمت مما قاله العضد وتلوه عنه ان كل من سباه فى الازل خطابا سباه فيه حكما * وثانى التعلقين * مأخوذ من قول المصنف المتعلق بفعل المكلف الخ فالمصنف سمي الكلام النفسى خطابا ثم وصفه بالمتعلق الى آخره فكان هذا أيضاً قرينة على ان المراد المتعلق التجيزى وان التعلقين معتبران فى مفهوم الحكم وكيف يمكن خلاف ذلك والمتعلق المعنوى أزلى لازم للكلام النفسى أزلا وأبداً ولا يقبل الانشاء بحال وكيف يغفل ان المتعلق المعنوى وهو أزلى يكون مقيدا بقيد قبل وجود المكلف ولا يجتمع مع التجيزى المقيد ببعد وجوده وهل يمكن أن يكون الازلى فى زمان وانما معنى قولهم ان المعنوى قبل وجود المكلف انه هو الموجود فقط دون التجيزى ومعنى قولهم ان التجيزى بعد وجود المكلف انه نجدد دلالة أخرى ووصف آخر اعتبارى للكلام الازلى هي انزاله لفظاً على رسول بالوحى كما أسلفناه لما قاله ابن قاسم من مطابقة كلام الجلال لظاهر كلام المصنف حق لا شبهة فيه بل كلام المصنف لا يحتمل خلافه غير ان مافهمه من أن كلام الجلال والمصنف يخالف كلام العضد ليس بحق فان كلام العضد موافق لكلاميهما كما علمت وتعلم ان ما قاله العطار من ان كل من التعلقين مقيد بقيد لا يمكن اجتماعه به مع قيد الآخر الى آخر ما قدمناه عنه وبنى عليه استشكل قول الشارح هنا اذ لاحكم قبلها وتعليقه فيما يأتى عدم الحكم بعدم وجود التجيزى خلاف الصواب * وأما قول العطار ثم لا يخفى اننا ان أخذنا فى مفهوم الحكم المتعلق التجيزى بعد البعثة لزم الى آخره فلم ولكن قوله ان قول المصنف فيما بعد ولا حكم قبل الشرع يصير لغوا الخ غير مسلم فان قول المصنف الا تى مفرع على أخذ التعلق التجيزى بالمعنى الذى قلناه فى مفهوم الحكم المتعارف وكل مفرع لازم للمفرع عليه والتصريح به تقريرا ورد القول المخالف لا يعد لغوا بحال من الاحوال فتدبر فى تحقيق هذا المقام فانه دقيق خفى على التحول وفضل الله بؤتيه من بشاء وكتب ابن قاسم على قول الجلال الاعتقادى فقال أقول فى ادراجته فى الفعل تسمح اذ ليس بفعل وحينئذ لا يكون مكتنا به نفسه بل باسبابه المحصلة له اذ لا تكليف الا بفعل كما سيأتى ومن هنا كان لتائل ان يقول هلا أسقط الاعتقادى وأنى بدله باسبابه لا منها الفعل المكلف به نفسه بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أجيب بان الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق بالاعتقاد حكم وان كان التكليف باسبابه فلا بد من ادخاله فى تعريف الحكم قلنا أما أولا فكيف

(١) يتممور تعلق خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد مع تسليم انه غير فعل وان خطاب التكليف لا يتعلق الا بفعل حتى يقال انه حكم لا بد من ادخاله واما ثانيا فكيف يتصور ان يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكلفا به وانما المكلف به أسبابه اللهم الا ان يقال المراد بالفعل الذي لا يتعلق خطاب التكليف الا به ما بعد فعلا عرفا ويعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد ولا منافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث انه اعتقاد وكونه غير مكلف به وانما المكلف به أسبابه وفيه نظر لانهم انما اشتروا كونه فعلا ليكون مقدورا ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على انه غير فعل وانما المقدور أسبابه فليتأمل اه وقال المطار بعد ان قل كلام ابن قاسم ملخصا و به يظهر لك ما اردنا به كلامه سابقا في ادخال مثل اعتقاد انه واجب تحت موضوع علم النقص اذ قال هناك ان الاعتقاد فعل واما ان المكلف به هل هو الفعل بالمعنى المصدرى أو الحاصل بالمصدر فسيأتى في المسائل الآتية وقد بسطنا في حاشية المقولات الصغرى اه وقال البنانى قوله الاعتقادى فيه تساهل اذ ليس بفعل بل هو كنية وقد يجاب بان المراد بالفعل ما بعد فعلا عرفا فيشمل الاعتقاد اه وكتب شيخنا على هذا الجواب بقوله هو لا يجدى فان المكلف به هو المقدور وهو الفعل الحقيقى وهذا على الصحيح كنه نعم الخارج جار على مختار المصنف فيما مر ولعله بناء على انه فعل حقيقة اه وأقول قد قدم شيخنا أن التحقيق ان الاعتقاد من موضوع اتقنه من حيث يحمل عليه حكم شرعى يدل عليه الخطاب ورد على المطار دعواه ان ذلك يوجب اختلاط المسائل فى العلوم كما فصلنا سابقا ولعل شيخنا اعتمد على ما أسلته فلم يتعرض للرد على المطار ومن الغريب على كل حال دعوى ان المكلف به هو المقدور وهو الفعل الحقيقى مع شمول الفعل المكلف به للكف الذى هو مدلول النهي وهو أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فلا يدخل فى جنس المقولات أصلا لا فى الفعل ولا فى الكيف ولو جعلنا المقدور المكلف به هو الفعل الحقيقى الذى قال عنه الفلاسفة انه مقولة وعدوه من الاعراض الموجودة فى الخارج لم يكن شئ من الايمان وفروعه من صلاة وصوم وزكاة وحج وغير ذلك مكلفا به ولم يكن مدلول النهي وهو الكف أيضا مكلفا به ويلزم أيضا بناء الاحكام الشرعية على ما يقوله الفلاسفة وينكره أهل السنة فان أهل السنة لا يعترفون بان مقولة الفعل بالمعنى الذى قاله الفلاسفة من الاعراض الموجودة فى الخارج والحاصل انه لا شبهة فى ان المكلف به أولا وبالذات بالنظر الى الايمان هو الاعتقاد الجازم المطابق عن دليل الذى هو الاذعان والاستسلام القلبي وهو فعل شرنا وتعلق به خطاب الشارع مباشرة فقال آمنوا بالله ورسوله

(١) (هنا نفرد البدر الساطع وسيجتمع قريبا مع تشيف السامع) عند قوله (ومن ثم الخ)

فهو المقصود أولا بالذات من الخطاب وأما أسبابه فهي مكلف بها تبعاً له لتحصيله وهو بهذا المقدار مقدور حقيقة اذ لا معنى لكون الفعل مقدوراً حقيقة الا تمكن المكلف من الاتيان به مباشرة أسبابه وعدم الاتيان به بعدم مباشرة أسبابه وهكذا في الصلاة والصوم وغيرها من المكلف به هو الهيئات الخارجية وهي الواجبة والمفروضة أولاً وبالذات والقدرة عليها باعتبار التمكن من تحصيلها مباشرة الأسباب بل كل مقدور كذلك لا معنى لكونه مقدوراً حقيقة الا هذا فان كل فعل اختياري مالم يجب مباشرة أسبابه لا يوجد وكل ما تعلق به خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو تخيراً فهو فعل في اصطلاحه وعرفه واصطلاح أهل الشرع وأهل اللغة ولا يعرف واحد من هؤلاء غير ذلك وان كان لا يعد فعلاً عند غيرهم كالفلاسفة والعجيب ان كثيراً من المتأخرين خلطوا الاصطلاحات الفلسفية بالاصطلاحات الشرعية مع الفرق البعيد بين الاصطلاحين فان الفلاسفة انما يبحثون عن الموجودات من حيث العقل والفناء يبحثون عن كل ما اعتبره الشارع فعلاً للمكلف من حيث يثبت له بالخطاب الشرعي احد الاحكام التكليفية والوضعية وشتان ما بين الموضوعين فتدبر تعرف ولا تقلد وكتب ابن قاسم على قول الجلال لتناول حيثية التكليف الخ فقال أقول يعني ان هذه الحيثية مستعملة في معنيها معاً وهما التعليل والتقييد فان قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كفاي قولك الانسان من حيث أنه انسان قابل للتعلم والموجود من حيث هو موجود يمكن الاحساس به وقد يراد به التقييد كما في قولك الانسان من حيث أنه يصح وزول عنه الصحة موضوع علم الطب وقد يراد به التعليل كما في قولك انتار من حيث أنها حارة تسخن فتقول المصنف من حيث أنه مكلف معناه أن يكون التماق على وجه الالتزام وهو معنى التقييد أو يكون بسبب وجود الالتزام ولا أجل تحققة وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الآخريين وهما الاقتضاء الغير الجازم والتخيير باعتبار معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالتزام لما ذكره الشارح مما سنكلم عليه والمراد بتناول حيثية التكليف الثلاثة المذكورة انها تجمعا ولا تخرجها عنهما قبلها وليس المراد ان دخولها فيها قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها ادخال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة اليها ادخالها للتقطع بدخولها فيها قبلها مع قطع النظر عنها فعلم الجواب عن ما أشار شيخنا الشهاب الى ايراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حيثية التكليف للآخريين منها حيث قال عليه قال التفاتاني لا ينبغي ان اعتبار حيثية التكليف فيما تعلق به خطاب الإباحة بل الندب والكرامة موضع تأمل انتهى وذلك لأننا اذا حملنا الحيثية على كلا المعنيين المذكورين

ظهر اعتبارها فيما ذكر بخلاف ما اذا قصرناها على التقييد كما هو ملحظ توقفه واندفاع ما أورده شيخنا العلامة حيث قال لقائل أن يقول انه حينئذ لا يتناول الالتزام نفسه لان ما كان لاجل الالتزام لا يتناول الالتزام نفسه وأيضاً المعبود ان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للدخال كما قاله انتهى * ووجه اندفاع الأول انه مبني على قصر الحيثية هنا على التعليل وليس كذلك بل هي شاملة له وللتقييد كما تقرر فيتناول الالتزام أيضاً باعتبار التقييد كما قررنا * ووجه اندفاع الثاني انه ليس المراد بهذه الحيثية الادخال كما يئناه بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى كما ذكره الشارح على انه ان أراد بكون المعبود ماذكر انها لا يستعمل الا كذلك فهو ممنوع منعاً واضحاً لا يخفى على من له أدنى المام بكلام الائمة وكيف لا وقد تقدم انها لا تكون لبيان الاطلاق وان أراد ان الاغلب عليها ماذكر فهو على تقدير تسليمه مما لا يجديهِ شيئاً * ثم بعد ان ناقش شيخه العلامة حيث فسر المكلف بالمطلوب منه ما فيه كثرة مما لا فائدة لنا في نقله قال نعم لقائل أن يقول الحيثية بالمعنى الذي قرره تقتضي شمول هذا التعريف لخطاب الوضع اذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سبياً لوجوب الحد مثلاً انه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزنا لاجل انه ملزم ما فيه كثرة اذ لولا وجود التكليف لم يوجد الا ترى الى انتائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع عن الحكم بدليل قوله الآتي واما خطاب الى آخره الا أن يجاب بمنع انه لولا وجود التكليف لم يوجد بدليل تعلقه بفعل غير المكلف كما سيأتي فان تعلقه به أيضاً صريح في أن ثبوته ليس تابعا لثبوت التكليف وقد يرد هذا بأنه تابع لثبوت التكليف في الجملة أي ولو بالنسبة لغيره بدليل انتائه قبل البعثة فليتأمل اهـ

وقال العطار بعد ان نقل كلام ابن قاسم الاول ملخصاً ولا يخفى ان استعمال اللفظ في كلامه معنييه مما مجاز غير متعارف فحمل التعريف على مثله بعيد سيما مع خفاء التمرينة ثم ان صرف الحيثية التقييدية الى بعض أقسام التعلق والتعليلية الى بعض آخر يوجب بعداً آخر في الكلام فهذا هو المراد الذي لا يدفع الابرار وحينئذ فالاقرب ان يقال الحيثية تقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف اصالة وتبعاً ان يتعلق بفعل المكلف اصالة كنفس الالتزام وتبعاً كتوابع الالتزام اهـ وقد حقيقه شيخنا فيما نقلناه عنه سابقاً أتم تحقيق وجعل الحيثية تقييدية فقط ولكنه اعرض عن قول العطار ان استعمال اللفظ في كلامه معنييه مجاز لما ان ذلك اذا جعل من عموم المجاز وأما اذا جعل من قبيل استعمال المشترك في معنييه عند عدم تنافيهما كما هنا وهو مذهب الشافعية ومنهم المصنف والشارح والعطار فلا يرد شيء على أنه يحمل الحيثية على التقييد فقط

يندفع اعتراض الشهاب بالدور كما أسلفناه فارجع اليه ثم ان المطار بعد ان نقل كلام ابن قاسم
 الذي ذكرناه عنه ثانيا قال وقد يجاب بان هذا الطريق الذي أثبت به الشارح تبعية الاقتضاء
 غير الجازم والتخير للتكليف حاصله الدوران ومحل اعتباره حيث لا تضعف له وقد أضعفه
 بالنسبة الى خطاب الوضع ثبت خطاب الوضع في حق من انتفى عنه التكليف كما في غير
 البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخير اذ لم يثبتا في حق من انتفى
 عنه التكليف أصلا اهـ وقد نقل شيخنا كلام ابن قاسم وجواب المطار ملخصين ثم قال وعندى
 ان لا ورود لخطاب الوضع أصلا لانه لم يتعلق بالفعل أى بطلبه أو تركه بل بكونه كذا
 فالحكم على الوصف بالسببية هو جعله مناطا لوجود حكم والحكم المتعارف عندهم أى
 ما اصطلاحوا على تسميته حكما هو الأول دون الثانى كما يصرح به كلام الشارح هنا وعند
 الكلام على ما ورد به خطاب الوضع وسأبقى بقيته فتدبراهـ وأقول ان صدر الشريعة في
 تنقيحه وتوضيحه بعد ان ذكر التعريف المذكور وقال فيه بالاقتضاء أو التخير قال وزاد بعض
 أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما وواعلم ان خطاب الشرع اما تكليفي وهو
 المتعلق بأفعال المسكتين بالاقتضاء أو التخير واما وضمي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو
 شرط كالدلوك سبب للصلاة والطهارة شرط لما فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفي وجب
 ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبهض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء والتخير
 لأن المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حيث لا يجوز
 من باب الاقتضاء لكن الحق هو الأول لان المفهوم من الوضعي تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم
 من الحكم التكليفي غير هذا ولزوم أحدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما انتهى
 وتفصيل الوضعي انه الخطاب المتعلق بكون الشئ ركنا أو علة أو سببا أو شرطا أو مانعا ونحو
 ذلك واعترض عليه صاحب التلويح فقال وأنت خير بأنه لا توجيه لهذا الكلام أصلا أما
 أولا فلأن الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب
 حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح وأما
 ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملا له فأى
 ضرر له في تغاير مفهوميها بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب
 الوضعي تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ ككونه
 سببا وشرطا أو مانعا اهـ وأقول بدفع الاول ما قاله بعض المحققين وتوضيحه أن الخطاب الوضعي
 داخل في جنس الخطاب وهو الكلام النفسى فاذا أريد أن يكون التعريف شاملا للتكليفي
 والوضعي فلا بد من ان يقال بالاقتضاء أو التخير أو الوضع ولا يلتفت الى ما قيل من أنه لا يزداد

قولنا أو الوضع بناء على أن معنى السببية وجوب الصلاة عند السبب فيتقدم الوضع على هذا الاقتضاء ويتضمنه لأن الكلام في الخطاب الذي به صار الدأوى سببا مثلاً لا فيما يترتب عليه بعد جملة سببا للوجوب مثلاً فمع كون الخطاب تعلق بالاول بطريق الوضع وتعلق بالثاني وهو كرن الصلاة واجبة عنده بطريق الاقتضاء وكلاهما داخل في جنس الخطاب فالقول بإخراج الوضع منه بعد ذلك بدعوى أنه اصطلاح لا يقبل المساحة لا يقبل وبدفع الثاني ما قاله السيد أن المصنف يعني صدر الشريعة نقل عن بعضهم أنه لم يزد فيه قيد الوضع بناء على أن الوضعية داخلة في التعريف لأن الاقتضاء أعم من التعرّيج والضماني ثم رد على هذه الطائفة بأن الحكم الوضعي كسببية الزنا لوجوب الحد مثلاً مفهوم والحكم التكليفي كوجوب الحد مفهوم آخر وإن لزم أحدهما الآخر في بعض الصور فإن في إيجاب الحد على الزاني حكيم مختلفين في الحقيقة والخطاب الذي تعلق بالحد يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي تعلق بانزائه فإنه لا اقتضاء فيه أصلاً نظراً إلى ما يتعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لأنهم اعترفوا بكونه حكماً وزعموا اندراجاً في الحد بدونه وقد أبطل المصنف زعمهم فهذا كلام موجه لا يتجه عليه شيء مما ذكره اهـ يعني السعد وقد علمت أن المصنف قد استغنى بقوله من حيث أنه مكلف عن قيد بالاقتضاء والتخير وأنه ممن لا يسمى خطاب الوضع حكماً فعريفه وإن شمل التكليفي في ضمن خطاب الوضع لا يشمل خطاب الوضع نفسه لأنه ليس حكماً وإن ورد عليه ما قدمناه من أن إخراجاً من الخطاب مع دخوله فيه بدعوى أنه ليس بحكم اصطلاح لا يقبل لأنه اختيار للرجوع على الراجح ومن هذا تعلم أن الناظرين هنا تكلموا في هذا المقام بغير هدى ولا كتاب منير فتدبر * وكتب ابن قاسم على قول الجلال ألا ترى إلى انتائهما قبل البعثة فقال اعترضه شيخنا الشهاب بأن الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء ووجوداً * وأقول الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسائل الملة كما سيأتي في باب القياس وهو دليل ظني كما تقرر في محله فيدل على علية بعضها للبعض الآخر دلالة ظنية وهي كافية في مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما هو ظاهر من أصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة اهـ وقوله البناني وسكت عليه

وأقول كل من اعترض الشهاب وجواب ابن قاسم مبني على أن الحثية فيها معنى التعليل وقد علمت أنها للتقييد فقط وأنها لبيان أن التكليف أصل الآخرين وهما تابعان له قصد الجلال بقوله ألا ترى إلى انتائهما الخ يان هذه التبعية بدون أن يكون أحدهما علة

في الآخر بل الثلاثة مع لولة لولة واحدة وهي توجه الخطاب الفعل بانزاله لنظا على رسول
وبانتفاء هذه العلة تنتفي الثلاثة وبوجودها توجد وهذا المقدار قد انفق عليه القائلون لاحكم
قبل البعثة غير انهم اختلفوا فترى ومنهم بعض الشافعية كالصنف والشارح قائلون ان
الاقتضاء غير الجازم والتخير يثبتان تبعا للتكليف فلا يوجدان الا حيث يوجد التكليف
بدليل انتفاءهما حيث ينتفي وفريق ومنهم الحنفية قائلون انهما لا يثبتان تبعا للتكليف وان
ثبتا بالخطاب كما ثبت هو به وانتاؤهما قبل البعثة كانتفائه لانتفاء الخطاب المثبت لهما وله
لا لبعثة أحدهما إلا آخر كما أن وجودهما لوجود ذلك الخطاب أى اللفظي بالبعثة الذى هو معنى
تعلق النفس تنجيزيا اذا أرخينا العنان وقلنا ان الحكم هو الخطاب كما قلتم

ويشرع على هذا الخلاف ان خطاب التدب يتعلق بفعل الصبي بذلك قال الفريق الثانى أو
لا يتعلق به بذلك قال الفريق الاول وهذا كالتهميد لما يأتى من قوله ولا خطاب يتعلق الخ فتدبر *
وكتب ابن قاسم على قول الجلال ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما فقال
يمكن ان يكون اشارة الى دفع خروج الحكم الثابت بطريق اقياس قال فى التلويح الثالث
من الاعتراضات ان التعريف غير متناول للحكم اثبات بالقياس فأجاب بأن اقياس مظهر
للحكم لا مثبت له ولا يخفى ان السؤال وارد فيما ثبت أيضا بالسنة والجواب ان كلا منهما كاشف
عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال
انه توطئة لما ذكره من الايات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه نظر

وأقول لا وجه لنظره لما علمت ان المباحث عنه فى علم الاصول هو الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وهى أدلة الحكم باصطلاح الفقهاء فكيف ساغ أن يفهم الحكم بالخطاب
المتعلق الخ والتعلق بمعنى الدلالة فكأنه قال الخطاب الازلى الدال على فعل المكلف الخ
مع ان الدال على فعل المكلف بالحقيقة المذكورة هو الخطاب اللفظي والسنة والاجماع
والقياس كما يعلم من الامثلة التى مثلتم بها لذلك فأجاب بأن الخطاب المذكور فى التعريف
تدل عليه هذه الاربعة فهى موضوع الاصول ودالة على الحكم فى اصطلاح الفقهاء
وبواسطة انها دالة على الخطاب النفسى المأخوذ فى التعريف فهذا هو الذى يريده الشهاب
ولا نظر فيه بل هو موافق لما قاله أصحاب هذا التعريف كما علم مما سبق وان كان فيه
من التمكنات ما فيه مما لا داعى اليه والا قرب ما قالت الحنفية من أن الحكم هو ما ثبت
بالخطاب اللفظي الخ كما قدمناه فتبصر كما أنك قد علمت أن الكلام اللفظي هو بعينه الكلام
النفسى ذاتا ويتغيران بالاعتبار السابق ومعنى كون اللفظي دليلا على الكلام النفسى أن اللفظ
ظهرت للمخاطبين دلالة الكلام النفسى التى هى بعينها دلالة الكلام اللفظي ذاتا وتخالفا

اعتباراً وهذا بالنظر الى الكتاب ظاهر لانه منزل بشفله ومعناه ولا دخل للخلق لافي لفظه ولا في معناه وأما بالنظر الى السنة فالذى يوحى به هو معنى الكلمات النفسية وأما العبارة والالفاظ فهي عبارة الرسول صلى الله عليه وسلم فان عبرها كما عن الله عز وجل كقوله عليه السلام **إنا عند ظن عبدي بي** سمي حديثاً قدسياً وان عبر غير حاك عنه تعالى كقوله عليه الصلاة والسلام **إنما الأعمال بالنيات** سمي حديثاً نبوياً وأما الاجماع وانقياس فيستندان اما لكتاب أو سنة ولذلك اسقطهما كثير من الأدلة فهذا هو معنى دلالة هذه الاربعة على الخطاب الازلى ثم قال ابن قاسم ورأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما عسى أن يقال ان الخطاب المفسر بما ذكرتموه من المعنى اتمام بذاته تعالى من أن يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه اذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب اتمام بذاته ثم يطلب التمييز بين الداخل والخارج اه وفيه أنه ان أراد ان معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد الخطاب المتعلقة فهو ممنوع أو على مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لا تتوقف على معرفة ثبوت تلك الذوات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تمييز تلك الذوات في الخارج وهو أمر زائد على تمام التعريف الذى الكلام فيه اه

على ان كلام العلامة غير صحيح من وجه آخر وهو ان كلامه يقتضى صريحاً ان الخطاب المأخوذ في التعريف هو المنسب بالمعنى اتمام بذاته تعالى وليس كذلك لان المعنى اتمام بذاته تعالى الذى هو صفة واحدة قائمة بذاته سبحانه يقال فيها ما قيل في غيرها من الصفات لا تنقسم الى الاقسام الآتية وانما الذى ينقسم اليها هو الكلام النسبى بمعنى الكلمات النفسية التى هي بعينها الكلمات للنظية ذاتا كما سبق لا المعنى اتمام بذاته تعالى والفرق بينهما واضح كما بيناه في حواشينا على الخريدة واقول المفيد في علم التوحيد فارجع اليهما ان شئت

وقد نقل المطار كلام ابن قاسم ملخصاً وكلام العلامة ملخصاً ثم فرع عليه كلام النجاشي الذى استحسنته مع ان كلام النجاشي هو بعينه كلام العلامة معنى غير انه ساقه مساق جواب عما يقال ويرد عليه ما أورده ابن قاسم وما أورده على كلام العلامة

ثم قال الجلال ولا خطاب يتعاق بفعل غير البالغ العاقل وولى الصبي والمجنون مخاطب بأداء ماوجب في ما لهما منه كالزكاة وضمان انتكاف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أنقلته حيث فرط في حفظها لتزل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله اه

وكتب شيخنا رحمه الله على قول الجلال ولا خطاب يتعلق الخ فقال هذا الصنيع صريح في أن المصنف لا يسمي خطاب الوضع حكماً أصلاً ولو تعلق بكون فعل المكلف صحيحاً والا فلا فرق بينه وبين فعل الصبي في ذلك وسيأتى وصفه بالصحة وكلامه هنا يقتضى أن لا حكم

أصلا يتعلق بفعل الصبي فان الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل بل بكونه كذا فليس حكما في عرفهم وان تعلق بفعل المكلف * والخاص ان بعض الاصوليين قال لان لم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما وان اصطلاح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف وبعضهم كابن الحاجب الزميه اى التزم انه حكم فزاد في التعريف قيدا بعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي والشارح حمل المصنف على انه ليس بحكم وأخذ ذلك من قول المصنف أولا والحكم خطاب الله فانه يقتضى الحصر ومن قوله فيما سياتى فوضع حيث لم يطلق عليه الحكم وحينئذ فالوضع خارج بقوله المتعلق بالفعل لا بالحقيقة كما قيل وهذا لا ينافى ان فعل الصبي كغيره بوصف بالصحة ونحوها من الاحكام الوضعية انما ينافى انها أحكام ومن هنا تعلم ان معنى قول الشارح فيما سياتى فليس من الحكم المتعارف أى لا يسمى حكما وليس هو بحكم أصلا لا انه حكم غير ما اشتهر عندنا وقوله ومن جعله منه أى من المتعارف اى انه حكم ويسمى حكما وهذا الجاعل يجعل التعلق بالفعل أعم من طلبه وطلب تركه وكونه كذا هذا ما فى العضد والتوضيح وهو اللائق بصنيع الشارح والمصنف وبه قال بعض المحققين هنا الا أنه لم يتم فوق الحوائى فيها وقعوا فلا تغرب بذلك اه وأقول قول شيخنا وحينئذ فالوضع خارج بقوله المتعلق بالفعل الخ ينافيه ما قدمناه عن الزركشى ونسبه الى المصنف وسبقه اليه الهندي من ان الاصوليين نبهوا على أن لاندب ولا كراهة الا فى فعل المكلف بقولهم المتعلق بأفعال المكلفين فان هذا الصنيع صريح فى أن هذا التقييد لاخراج مانه لى بفعل غير المكلف ولذا قال فى التلويح فى الاعتراضات على هذا التعريف الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بأفعال الصبيان عنه فالاولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد اه * فقال فى التوضيح عليه يعنى ان المأخوذ فى تعريف الحكم المتعلق بأفعال لمكلفين مع ان من الحكم ما يتعلق بأفعال الصبيان الى آخر ما قيل فى هذا المقام من سؤال وجواب فان كل ذلك صريح فى أن هذا التقييد لاخراج فعل غير المكلف * قال شيخ الاسلام والسؤال مجرى فى فعل المجنون أيضا وأورد فى التوضيح على ما اختاره صدر الشريعة من التعبير بأفعال العباد أنه يشمل أفعال الكفار وهم غير مخاطبين عند المصنف ولا يخفى ان عدم خطابهم على هذا القول انما هو بالنظر الى العقاب الاخرى * وأما بالنظر الى دار الدنيا فهم كالصبيان تعلق الخطاب بهم فيما يتعلق بالمعاملات ومخاطبون أيضا باصول الشريعة كالإيمان فتدبر وكذا ينافيه ما قدمناه عن التوضيح والتلويح من ان الوضع خارج بقيد الحيثية عند من جعله حكما وخارج من أصل الحكم عند من لم يجعله حكما وأما قول شيخنا قبل ذلك وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل فينافيه ما قدمناه عن الزركشى أيضا

من أن المراد أن يتعلق بالفعل ولو بواسطة غير أن من لم يجعل خطاب الوضع حكما قال ان
 المعنى يتعلق الضمان بالتلاف الصبي أمر الولي بإخراجه من ماله وان بعضهم عبر بأفعال العباد
 ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى المولى
 وتكليفه بأداء قدر الواجب الى أن قال والحاصل رده الى التعلق بفعل المكلف الا أن
 التعلق تارة يكون بواسطة وتارة يكون بغير واسطة وكذا اتتول فيما ثبت بخطاب الوضع على
 أحد الأقوال الى آخر ما قدمناه عنه * وبالجمله فصرح كلام الزركشي وغيره ان فعل غير المكلف
 لا يتعلق به حكم تكليفي أصلا لا اصاله ولا تبعا وان قول النقهاء ان الصبي يثاب ويتدب
 له كذا مجاز عند الأصوليين وان ما يتعلق بفعل غير المكلف من الضمان مردود الى فعل الولي
 وان تعلق خطاب الوضع يكون فعل غير المكلف سببا لوجوب الضمان على وليه لكن ذلك
 ليس بحكم بل هو خارج عنه وان هذه طريقة لبعض الأصوليين والطريقة الاخرى ان فعل
 الصبي وان لم يتعلق به خطاب الالتزام لكن يتعلق به خطاب التدب فيثاب على فعله ولذلك
 غير التعريف وقال الخطاب المتعلق بأفعال العباد وقدما لك هذا نقلا عن التوضيح وهو
 طريقة الحنفية فلا يتعلق الحكم الالتزامي التكليفي بغير المكلف اجماعا واما التكليفي غير
 الالتزامي فقيم خلاف فريق ومنهم انشافية لا يتعلق بفعل غير المكلف أيضا وفريق ومنهم
 الحنفية يتعلق بفعل غير المكلف وأما البالغ العاقل فيتعلق به الخطاب التكليفي وتوابعه من
 التدب والكرامة والتخير والخطاب الوضعي بلا خلاف ولكن هل الحكم خاص بالخطاب
 التكليفي وتوابعه وخطاب الوضع وان تعلق بفعل المكلف لا يسمى حكما بذلك قال البعض
 ومنهم المصنف فيما يظهر من كلامه أو ان الحكم يشمل الخطابين بذلك قال بعض آخر وهذا
 البعض قد افرق الى فرقتين فقال فريق كما ان خطاب الوضع داخل في الحكم هو داخل
 في تعريفه بدون حاجة الى زيادة قيد أو الوضع لان المراد ما تعلق بفعل المكلف ولو بواسطة
 وقال فريق آخر لا بد من زيادة قيد أو الوضع وبدونه لا يدخل في تعريف الحكم لاختلاف
 الحكمين في المنهوم وقد قدمنا لك كلام الزركشي وغيره مما هو صريح فيما قلناه وهذا حاصل
 الخلاف وكتب ابن قاسم على قول الجلال ولا خطاب يتعلق الخ فنقل عبارة التلويح مما
 يتعلق بالاعتراض على التعريف بأنه غير منعكس وجواب الشافعية عنه بمثل ما أجاب به
 الجلال بأن الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي ورد صدر
 الشريعة على ذلك الجواب بوجهين الأول ان الجواب لا يصح في جواز يمه وصحة اسلامه
 وصلاته وكونها مندوبة الثاني ان تعلق الحق بالصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم
 آخر مترتب عليه وقول صاحب التلويح ردا على صدر الشريعة ان هذا السؤال لا يتأني على

مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لاحكم بالنسبة الى الصبي الا
 وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
 لان كون المأني به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا له أمر يعرف بالعقل ككون الشخص
 مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلته مندوبة ان الولي مأمور
 بان يحضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه الصلاة والسلام (مرؤهم بالصلاة وهم أبناء سبع)
 وقد ادعى قبل ذلك ان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان
 أقيم العباد مقام المكاتبين لانتفاء التعلق بالأفعال هذا ملخص ما نقله ابن قاسم عن التلويح
 ولا شك ان قول صاحب التلويح ان هذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم
 الخ مصادرة بعد قول صدر الشريعة ان تعلق الحق بالصبي أو ذمته حكم شرعي إلى آخره
 خصوصاً مع ظهور ان تعلق الحق على وجه ما ذكر لا يعرف الا من اُشرع ولو لم يجب الحق
 في ذمة الصبي ولا في ماله لكان أداء الولي ذلك الحق من مال الصبي ظلماً فكان وجوب
 الحق من ماله مسبقاً بثبوت الحق في ذمته وهذا هو نفس الوجوب عليه فيشرع عليه
 وجوب الاداء عليه لكن الولي يؤدي عنه بطريق النيابة للحكم الشرعي والعجزه عن الاداء
 بنفسه ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفي فلا ريب في دخوله في الحكم الوضعي
 ذاتلاف الصبي سبب لوجوب الضمان كذا في خزانة الحواشي على انه لا ريب كما قال
 المرجاني في ان الصبي تتعلق بأفعاله أحكام كثيرة كصحة الايمان والصلاة والذكر والتلاوة
 وغيرها من العبادات وبطلان الطلاق والعناق وغير ذلك واتقول بان الصحة والفساد ليسا من
 الاحكام الشرعية لان كون المأني به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفاً أمر يعرف بالعقل
 ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته مدفوع بان كون المأني
 به موافقا الخ انما يمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون حكماً شرعياً على ان صحة الفعل
 عند الشافعية عبارة عن كونه مستقلاً والفساد بخلافه وقد صرح الآمدي في الاحكام بان الصحة
 والفساد من الاحكام الوضعية واتقول أيضاً بان معنى كون صلاة الصبي مندوبة ان الولي
 مأمور بان يحضه الخ قدرده المرجاني أيضاً بأن معنى كون صلاة الصبي مندوبة استحقاق
 الثواب بها وان لم يلزم العقاب بتركها وتحريض الولي أمر آخر خارج عنه واتقول بان التعبير
 بأفعال العباد بدل المكاتبين لا يجدي نفعا الخ قد علمت جوابه مما سبق من ان وجوب الحق
 في ذمة الصبي ليؤخذ من ماله انما كان بذاتلاف الصبي الذي هو فعله وقد ترتب على ذلك
 وجوب الاداء عليه ولكن لعجزه ينوب عنه الولي وقال في التوشيح على التلويح قوله لا يتأتى
 هذا السؤال الخ فيه أن اسلام الصبي اما أن يجوز أم لا وعلى كل تقدير فهو حكم والجواب أنه

لا يدخل فعل الصبي في الحكم المصطلح المتسر بالخطاب فانه علم بالاستتراء ان تعلقه بأفعال المكلفين خاصة عندهم ولا ينافي ذلك أن يترتب على ذل انصبي آثار شرعية اه * وجرده ما قدمنا من ان هذا اصطلاح على الرجوح مع وجود الراجح فان صحة اسلام الصبي انما تؤخذ من خطاب الشرع بلا ريب ولذلك قال في التوشيح ولا يخفى ان علياً رضى الله عنه افتخر بالاسلام قبل الناس ولم يكن بالغاً فتأمل فيه ثم قال وأما كون انلاف الصبي موجباً للضمان فلمعلمهم يقولون فيه يتعلق أيضاً ذلك بالولي ولا يخفى ما فيه فان الولي لو تحمل الوزر أولاً كان متحملاً وزر غيره وهو مرفوع شرعاً على انه حينئذ يكون أداء الضمان عليه في ماله لاني مال الصبي وان تعلق حكم الضمان أولاً بفعل الصبي وذمته ثم ناب عنه الولي ثبت ما قاله المصنف يعني صدر الشريعة واعترض عليه بأن ههنا لم يتعلق الحكم بفعل الصبي بل بماله أو ذمته وليس ذلك بحكم لان الحكم هو اشتقاق بالافعال فاندفع قول صدر الشريعة ان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي وأقول لا يخفى ما فيه من التعسف فان تعلق الحق بماله أو ذمته ليس الا بما يتعلق الحق بمال البالغ وذمته وليس هذا بحكم القطرة أو العقل بل ليس معناه الا ان الشارع حكم بأن يؤدي من ماله كذا وهذا هو الحكم فيتأمل فيه اه *

وبعد ان نقل عن الاشعرية بأنهم صرحوا بأن الصحة والفساد إيسا من الاحكام الشرعية الى آخر ما قدمناه عن التلويح قال لكن ههنا اباحت في الاول في ان الآمدى صرح في الاحكام بان الصحة والفساد والبطلان من الاحكام الشرعية الوضعية في فان قيل في قد رده ابن الحاجب بانها أمور عقلية لان معنى الصحة اما كون الفعل مسقطاً أو كونه موافقاً لأمر الشارع والبطلان والفساد نقيض الصحة في قلنا ما ذكره ابن الحاجب مختص بصحة العبادات وفسادها وكلامنا في المطلق ومع ذلك فليس بمستقيم في نفسه كما أشار اليه الشارع المحقق عضد الملة والدين لانا بعد ورود الشرع بالصلاة بالتيمم نحتاج في معرفة كونها صحيحة أو غير صحيحة بمعنى كونها مسقطاً للقضاء أولاً الى توقيف الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلاة التيمم المقيم وفاقد الطهر من الحدث والجنابة وبعضها يسقط القضاء كصلاة التيمم المسافر والمأجور عن استعمال الماء ولا يعرف ذلك بمجرد العقل كذا قيل ويقول العبد عنا الله عنه ان الامر بالصلاة بالتيمم قد ورد بالشرايط فما ذكر من المسائل التي فيها عدم اسقاط القضاء انما هو تقدم صحة التيمم ولكن أقول ان معنى صحة صلاة الصبي انما هو كون صلاته مفيدة للثواب لا مجرد كون صلاته على موافقة أمر الشارع غير ان صحة صلاة الصبي لا تكون بمعنى اسقاط القضاء لانه لا يجب عليه أداء الصلاة لكن صلاته صحيحة لان الشارع أمره بالصلاة بمعنى الندب وقوله عليه السلام في مروءة بالصلاة وهم أبناء سبع في الحديث

كما يدل على كون الولي مأموراً كذلك يدل على تماق الامر بالصبي أيضاً لان الصبي لا يصلي بأمر الولي بل بأمر الله تعالى اذ الامر له في الحقيقة بل معناه ان الشرع جعل الولي نائباً عنه في تبليغ الامر وقد جاء في الصحيح ان امرأة رفعت صبياً لها في حجة الوداع فسالت أهدا حج فقال عليه الصلاة والسلام نعم ولك أجره فسؤالها انما هو في صحة حجه بني هل يكون حجه مورثاً للثواب لا بمجرد المواقفة على ان مواقفة أمر الشارع تتضمن الامر أولاً ثم المواقفة ثانياً فلما قيل بصحة حجه دل على انه مأمور بالحكم الشرعي غاية ان هذا الامر ليس للوجوب لعدم أهلية التكليف (ونوقش فيه) بما قال الامدني بأن الوجوب والتدب كما يثبتان بأمر الشارع يثبتان بأمر غيره كاولي الامر والمولى والولي ممن يوجب الشارع طاعته فلا أمر بصلوة الصبي ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله عليه الصلاة والسلام (مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع) وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع اهـ فمعنى كون صلاته مندوبة أنها من قبل الولي لامن قبل الشارع وكون الصبي مثاباً على فعله وكون فعله مندوباً لا يقتضي شيئاً منهما كونه مأموراً من قبل الشارع ابتداء بل يجوز بأمر الولي الامور من قبل الشارع فلا يكون التدب من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال (أقول) لا يخفى ما فيه من التكلف اذ التدب حكم شرعي ولا حكم الا حكم الله تعالى لاسباب عند الاشاعة وانما وجب طاعة أمر الرسول عليه الصلاة والسلام وطاعة أمر اولى الامر وأمر السيد باحباب الله طاعتهم غاية الامر ان الشارع أمر الصبي بواسطة الولي وقد ثبت ان لفعل الصبي أجراً فالتدب حقيقة لحصول اثناب فيه فتأمل فيه فان قوله ونوقش فيه بما قال الامدني الخ لا وجه له بعد ما قدمه من أن قوله عليه السلام (مروهم بالصلاة) الحديث كما يدل على كون الولي مأموراً يدل على ان الصبي مأمور الى آخره ولذلك قال الاستاذ في كشف المبهم ان اقول بأنه لا ثواب للصبي المميز المراهق أصلاً بعيد جداً ويلزم منه ان صلاة صبي لا ولي له اثم باطل اهـ وعدم خطاب الاقتضاء الجازم الى الصبي لا يستلزم عدم الثواب اهـ قال في التقرير بل الثواب من فضله تعالى فانه لا يضيع أجر من أحسن عملاً اهـ

وذكر الاستاذ رحمه الله أن كون الصحة أمراً عقلياً انما يسلم في الصحة التي تقابل البطلان أما الصحة التي تقابل الفساد فلا فانه أمر شرعي فتأمل فيه اهـ ولا يخفى انه لا فرق في الواقع بين الصحة التي تقابل البطلان والصحة التي تقابل الفساد خصوصاً على رأى الحنفية الذين منهم الاستاذ صاحب مسلم الثبوت هـ وقال الاسنوي في شرح المنهاج بأنه يخرج من هذا الحد كثير من الاحكام الشرعية كصلوة الصبي وصومه وحجه فانها صحيحة شرعاً ويثاب عليها والصحة حكم شرعي اهـ وبهذا تعلم ان القول بأن الخطاب عند الشافعية اما نكلي

متعلق بالاحكام الخمسة المشهورة أو وضمنى متعلق بالشرطية والسببية والمكانية وأما الصحة والفساد فليسا من الاحكام الشرعية لان الكلام فى الحكم المتعارف عند الاصوليين وهما ليسا منه فلا ينافى أنهما من الاحكام الشرعية الفقهية انهما ليسا من الحكم المتعارف عند علماء الاصول كما يؤخذ من شيخ الاسلام قول لا يرضاه الشافعية أنفسهم كالا سنوى ومن هذا كله تعلم ان قول ابن قاسم استدرا كما على كلام التلويح الذى نقله لكن يخالفه ما صرح به الشارح فى شرح قول المصنف الآتى وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفسادا فوضع حيث جعل تقديره وان ورد الخطاب بكونه سببا الى آخره حيث جعل الشئ يتناول فعل المكلف وغيره الى أن قال وبالجمله فلم يظهر الا الجزم بثبوت تعلق الخطاب بفعل غير المكلف خلافا لظاهر كلام الشارح هنا وما يوافق من قوله وأما ما تقدم عن التلويح ففيه نظر لان ما ذكره الى آخر وجه النظر وما ذكره بعد ذلك من ظهور حجة ايراد العز بن عبد السلام وتوجيه ظهوره وان الاعتذار عنه بنحو ما تقدم عن التلويح وعن شيخه الشهاب يدفعه ما ذكره فى دفع ذلك وما استشكل به كلام صاحب التلويح فى أن صلاة الصبي مندوبة على قواعد الشافعية وتوجيه ذلك بما وجهه به الى قوله ولا وجه لجعل هذا معنى للندب كما لا يخفى اه كلام وجهه جدا وهو مأخوذ مما قدمنا لك فلا وجه لتحذير شيخنا منه *

وأما قول ابن قاسم بعد ذلك اللهم الا أن يكون معنى ندبها أى اداة الصبي ان لها حكم الندب من حيث ائابة فاعلموا وعدم انه بتركها فليتأمل اه نضعفه ظاهر كما أشار اليه بقوله اللهم وبقوله فليتأمل لان معنى الندب على وجه ما ذكر حكم شرعى (نعم) قوله بعد ذلك نعم يمكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذى نفي هنا تعلقه بفعل غير المكلف على خطاب التكليف الى آخر ما نقله عن شيخ الاسلام هو الواقع الذى أراده الشارح وأما استدراكه عليه بقوله لكن لا يخفى ما فى صنيع الشارح حينئذ اذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا النفي بل أن يصرح بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول ولا يتعلق الخطاب على وجه الالتزام بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل اه فيدفعه ان رأى الشارح كالمصنف ان ما يتعلق بفعل غير المكلف ليس بحكم أصلا فهو خارج من أول الامر فلا يحتاج لاختراجه ولذلك قال ولا خطاب يتعلق الخ فهو خارج عن الجنس وهو الخطاب وهى طريقة لبعض الاصوليين كما قدمناه وان كانت طريقة معترضة فى ذاتها لكن لا يمكن للمصنف والشارح أن يجريا على خلاف ما التزاما طريقة لهما وما قاله ابن قاسم من قوله ثم يمكن أن يجاب الى آخر ما تقدم هو الذى عول عليه المطار حيث كتب على قول الشارح ولا خطاب يتعلق الخ فقال مراده نفي الخطاب التكليفى عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتى الى آخر ما ساقه ملخصا

عن ابن قاسم وأجاب عن اعتراض ابن قاسم على الشارح بأنه كان الانسب للشارح أن يصرح
 بخروج فعل غير المكلف فيقول فلا يتعلق به الخطاب المذكور أو ولا يتعلق الخطاب المذكور
 بفعل غير البالغ العاقل إلى آخر ما سبق بقوله وقد يقال يدفع هذا الإيهام كون الكلام في خطاب
 التكليف مع أن قوله الآتي ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل يرشد إلى ذلك اه
 وقد علمت أن الذي اختلفوا في أنه يتعلق بفعل غير المكلف كما يتعلق بفعل المكلف أو أنه
 لا يتعلق إلا بفعل المكلف إنما هو الخطاب التكليفي وأما الخطاب الوضعي فلا خلاف في أنه
 يتعلق بفعل غير المكثفين كما يتعلق بفعل المكثفين وإن خلافاً في أنه حكم فيزاد لاجل دخوله
 فيه أو أنوضع أو هو حكم ولا حاجة للزيادة لأنه داخل في التعريف حيث تعلق الخطاب
 ضمناً بفعل مكلف هو ولي الصبي والمجنون ومالك البهيمة أو هو ليس بحكم أصلاً وخروجه
 لا يضرنا لاصطلاحنا على ذلك وإن الشارح قد مهد في أول كلامه للخلاف في الخطاب
 التكليفي على وجه ما ذكر بقوله فانه لولا وجود التكليف لم يوجد إلى آخر التعليل فكل هذه
 قرآن على أن الكلام هنا في الخطاب التكليفي لا ترى إلى قول الشارح وولي الصبي
 والمجنون مخاطب الخ فإن ذلك أيضاً دليل على أن الكلام في ذلك الخطاب فإن الشارح
 قصد به كما قاله البناي دفع ما يتوهم من أن وجوب الزكاة في مالهما ووجوب غرم بدل ما أتلناه
 مقتضى لتعلق خطاب التكليف بهما * وحاصله أن ما يتوهم نعتته بفعل الصبي والمجنون إنما هو
 متعلق بفعل وليهما اه فإن هذا صريح في أن الكلام في خطاب التكليف تقتط دون خطاب
 الوضع ولذلك رد المطار كلام الشهاب عميرة حيث جعل انتهى في كلام الشارح كلاماً من الخطابين
 وجعله منافياً لكلام الشارح الآتي إلى آخر ما ذكره المطار فتدبر هذا التحقيق فانه بالتبول حقيقة
 قال الجلال وولي الصبي والمجنون الخ قصد بذلك الجواب عن ما قاله التبريق أمثال بأن
 الخطاب التكليفي يتعلق بفعل الصبي والمجنون وأوردوه على التعريف المذكور لأنه لولا
 وجوب الزكاة أن قلنا بوجوبها والضمان في ذمتها وفي مالهما لما وجب على الولي الأداء
 وقد مر الكلام فيه فارجع إليه وقوله وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه اثنا عشر عليها
 ليس لأنه مأمور بها الخ قصد به الجواب عن ما قاله ذلك التبريق وأوردوه على التعريف
 المذكور * وحاصله أن عبادة الصبي كصلاته وصومه ليست مندوبة بمعنى أن الخطاب تعلق
 بطلبها منه طلباً غير جازم حتى يكون مأموراً بهما كالبالغ العاقل فلا يثاب عليها لأنه أتى بما
 هو مأمور به امتثالاً لا مراً كالبالغ وإنما يثاب عليها لأنه أتى بعبادة صحيحة شرعاً والمأمور
 إنما هو الولي وإن معنى صحة عبادته كصلاته إنما هو كونها مفيدة للشواب كما قال العضد وإنما
 اعتبرها الشارع صحيحة مفيدة للشواب ليحافظ عليها فيعتادها إن شاء الله تعالى أي أنه لما

أتى بعبادة موافقة لما أمر به الشارع كانت صحيحة أى مفيدة للثواب وهو متبرع بذلك وأعطاه الله من فضله ثوابا عليها حتى يرغب في فعلها فيحافظ عليها فيعتادها فانابته بفضل الله تعالى لا لان الخطاب يتعلق بفعله فلا حاجة للقول بأن الصحة حكم عقلي كما قال ابن الحاجب ومن وافقه ولا للقول بأنها اسقاط القضاء فان كل ذلك مدخول وانما نقول كما قال المضد ان معنى صحة صلاة الصبي وصومه انها مفيدة للثواب لكننا نحالته في أن الصحة بهذا المعنى لان الصبي مأمور كالبالغ ونقول بل ان الصحة بهذا المعنى لما ذكرناه نقول الجلال الثاب عليها نعت للعبادة والجوار والجورور نائب الفاعل وقصد به بيان ان المراد من صحة العبادة ماقدتها الثواب كما ذكرناه ليعتادها ان شاء الله تعالى لا لان الخطاب قد تعلق به ولا لان صحة العبادة أمر عقلي تم بمطابقة فعله للحقيقة المعبرة شرعا وقد أجاب ابن قاسم عن التبريق القائل بتعلق ذلك الخطاب بفعل غير المكلف كما قدمناه بأن الخطابات والتقريبات النبوية صريحة في اوصول الثواب الى الصبيان على أعمالهم ودعوى ان مثل هذا الخطاب لا يسمى حكما نحكم ظاهر لا يلتفت اليه وقد قدمنا لك ما يتعلق بهذا منحصلا *

قال الجلال ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتى من امتناع تكليف الغافل الخ وكتب ابن قاسم على قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل فقال قال شيخنا الشهاب حاصله ان اللام في المكلف للعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الاحوال والازمنة والبقاع وان امتناع تكليف الغافل وتاليه في الظاهر نفي للتكليف عن هذه الاشخاص من المكلفين وفي التحقيق أى عند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى نفي التكليف عن البالغ في بعض أحواله دون سائرهما فالتخصيص بالنظر الى الاول راجع للعموم الاشخاص والى الثانى راجع للعموم الاحوال اه

وقال شيخنا العلامة ما حمله ان الحق عندم ان عموم الاشخاص يستلزم للعموم في الاحوال والاقوات وان قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بأنه لا يستلزم وهو غير مرضى عند المحققين اه * ثم اعترض على حمل ال على العموم بأنه يوجب اختلال التعريف اذ لا يصدق حينئذ الا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف ماعدا ما وقع التخصيص به ولا يصدق على فعل المكلف الواحد كالنبي عليه الصلاة والسلام في خصائصه فالوجه حمل ال على المكلف على الجنس ويكون مقصود للشارح بيان الواقع ودفع ما يتوهم من التعريف قصدا لزيادة الفائدة والا فلا ضرورة لبيان ذلك هنا لانه استبعد من التعريف أن كل خطاب يتعلق بفعل جنس المكلف فهو حكم واما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولا فامر آخر وراء ذلك واعترض على كلام شيخه العلامة بان استلزام عموم الاشخاص للعموم الاحوال

لا ينافي جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس بأقوى من عموم
الاصل الذي هو الاشخاص الملزوم الى آخر ما ذكره رداً على شيخه ونقله المطار ملخصاً
وما قاله ابن قاسم حنا هو المتعين لانه لا وجه لحمل ال في المكلف على الاستغراق لانه يمتنع
القاعدة التي قصدها المصنف من المدول عن قولهم بافعال المكثين الى قوله بفعل المكف
قانه ما عدل الى ذلك الا يشمل فعل الواحد والاكثر كما قدمه الشارح وهذا لا يكون الا على
ارادة الجنس كما ان خروج بعض افراد العام في الاشخاص والاحوال لا ينافي العموم في
ذاته لان التخصيص لا يرفع دلالة العام على افراده ولا يمنع دخول فرد منها في دلالة لفظ العام
عليه وانما يخرج الفرد المخصوص من حكم العام وشستان بين الامرين وعلى كل حال تقصد
الشارح ان عدم تعلق خطاب التكليف بفعل بعض البالغ العاقل الذي فسر به المكف في قوله
يفعل المكف لمعارض الغفلة أو الاكراه أو الاجاء ونحو ذلك لا يضر بالتعريف ولا يقتضي
عدم صدقه على بعض افراد المعروف فتعقل * وكتب ابن قاسم على قول الجلال كما يعلم مما
سياق من امتناع الخ ما حاصله ان شيخه الشهاب قال ان هذا الكلام قاصر عن تناول خطاب
الاباحة والندب والكرهية وأجاب بان فيه تغليظاً وزاد على ذلك الجواب انه ان أريد
بالقصور بالنسبة للمعلوم لان ماسياً في خاص بغيرها فلا تعلم هي منه فجوابه انه اذا علم ان الغفلة
وما معها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب تلم انها موانع من بقيتها وان أريد انقص
بالنسبة للمعلوم منه بمعنى ان الآتي لا يفيد امتناع مخاطبة العاقل ومن معه على وجه الاباحة
والندب والكرهية فجوابه المنع لما ذكر أيضاً * وقد نقله المطار ملخصاً قال الجلال وأما
خطاب الوضع الا في فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف قال ابن قاسم حيث
أخرجه بقوله من حيث أنه مكلف ثم نظر فيه بما حاصله أن حمل الحيثية على التعليل والتقييد
كما قدمه ظاهر في تناول قوله ان تعلق بفعل المكف بخطاب الوضع بالطريق الذي جعله متاولاً
للتخير والاختضاء غير الجازم لأنه لولا وجود خطاب التكليف لم يوجد خطاب الوضع الخ
الا أن يقال الطريق المذكور حاصلها الدوران وحمل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه
هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف كما في حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف
التخير والاختضاء غير الجازم وقد دفع هذا الجواب بأن تعلق خطاب الوضع تابع لتعلق خطاب
التكليف في الجملة وحينئذ لم يثبت خطاب الوضع بدون خطاب التكليف اه *
وقد نقله المطار ملخصاً حاذفاً منه ما دفع به الجواب وقد علمت أن الحيثية للتقييد فقط وان
للمصنف ومن واقفه لم يجعلوا خطاب الوضع حكماً أصلاً فهو لم يدخل حتى يخرج بقيد وعلى فرض
دخوله في قولنا المتعلق بفعل المكف فهو خارج بالحيثية لما علمته غير مرة من أن الحيثية مختصة

بما كان على وجه التكليف وان ذلك مفروغ منه عند الاصوليين راجع ما قلناه عن الزركشي وكتب ابن قاسم على قول الجلال زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق الخ فنقل اعتراض شيخه الشهاب

وحاصله أولاً أن التعريف السابق قد أخذ فيه قيد الحيثية وليست مذكورة في كلام ابن الحاجب ففي تعبيره بالتعريف السابق نوع تسامح * ونانياً أن هذه الزيادة لا تلزم من جملة منه لأن العضد نقل عن بعض من جملة منه أنه أرجعه إلى الاقتضاء والتخيير ومحصل ذلك كما قال ان المراد من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اه * وفي قوله ما يدخله اشارة الى أن قيد الاقتضاء والتخيير أخرجه من الجنس وهذا القيد المزيد أدخله بعد خروجه وبه صرح غيره وهو خلاف شأن القيد لما قالوه ان شأن الجنس الادخال وشأن القيد الاخراج نعم هو مع ما قبله مخرج لنحو مدركون وما يعملون على ان الاصل في القيود أن تكون لبيان الواقع اه * ودفع الامرين بما حاصله ان الاول سهو ظاهر لان قول ابن الحاجب بالاقتضاء أو التخيير هو معنى الحيثية التي ذكرها المصنف كما تقدم في كلام الشرح من جملة الحيثية متناولة لوجه التعلق الثلاثة والتعريفان متحدان معنى وان اختلفنا في بعض الالفاظ مع اتحاد المراد وأما الثاني فالمراد ما يدخله بحسب انظار من غير احتياج الى تكلف لا يابى بالحدود ولأنه لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جملة منه بل حاصل الكلام حكاية أمر واقعي وهو ان من جملة منه زاد هذا القيد قاصداً به الادخال والواقع ان من زاد هذا القيد كابن الحاجب لم يقصد الا الادخال واما ان الادخال متوقف على الزيادة أم لا فأمر آخر ثم استشكله بأن من في قوله ومن جملة منه من صيغ العموم فيقتضى أن كل من جملة منه زاد مع ان بعض من جملة منه لم يأت بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد وأجاب بأن الحكم هنا على مجموع الافراد لا على كل فرد على انه لا مانع من جعل من نكرة موصوفة على معنى وفريق جملة منه زاد الخ والقيود لا تنحصر فائدتها في الاخراج بل تكون لغيره كالادخال كما نص عليه الائمة اه ملخصاً أى ان التعريف يلزم أن يكون جامعاً ومانعاً فلا بد من القيود التي تجمعها شاملاً لجميع أفراد المعرف وهذه للادخال ومن القيود التي تمنع دخول غيره فيه وهذه للاخراج وقد يكون لبيان الواقع وكتب العطار على قول الجلال ومن جملة منه فبين ان من جعل خطاب الوضع من الحكم المتعارف قال الخطاب نوعان تكليفي ووضعى فاذا ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ومن لم يجمعه منه يمنع كون خطاب الوضع حكماً فلا يجب ذكره في تعريف الحكم بل كيف يصح ثم اعترض بأن من جملة منه لا يحتاج الى زيادة القيد لما سبق عن الشهاب وقد علمت مما قدمناه لك عن صدر الشريعة وغيره ان من جملة منه وزاد قيد أو الوضع

قائل بأنه لابد من زيادته وزيف ما قيل من دخوله في التعريف بدونه ولذلك قال شيخنا رحمه الله والحاصل أن بعضهم قال ان ما يسمونه حكماً وضعياً ليس حكماً عندنا ولئن سلمناه فهو داخل في التكليفي ومنع ذلك بأن خطاب الوضع معناه جعل الشيء سبباً مثلاً وخطاب التكليف معناه إيجاب الشيء مثلاً فالحكم الوضعي هو سببية الزنا لايجاد مثلاً والحكم التكليفي هو وجوب الحد فهما مفهومان متغايران أحدهما فيه اقتضاء والثاني لا اقتضاء فيه أصلاً فكيف يكون أحدهما الآخر قال السيد فالخطاب الذي تعلق بوجوب الحد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل مكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي تعلق بسببية الزنا فانه لا اقتضاء فيه أصلاً نظراً الى ما تعلق به نعم فانه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يتدر في الحد كما لا يخفى فلا بد من الزيادة فتدبر حتى يدفع ما في الحواشي اهـ وقد قدمنا لك كل ما أجمله شيخنا هنا مفصلاً وان صدر الشريعة صرح في توضيحه ان الحق زيادة هذا القيد ان أدخل خطاب الوضع في الحكم فلورجع الحواشي الى كتب الاصول لما ركبوا بمقوله من عماية وكتب العطار على قول الجلال زاد في التعريف السابق فنقل اعتراض الشهاب بوجبه وكلام ابن قاسم عليه وما اعترض به وجوابه عنه ملخصاً على الوجه السابق ثم قال ويرد عليه ان كلمة من للعموم الافراد لا للعموم المجموعي وقد قالوا ان مدلول العموم وجبة كلية والحكم فيها انما هو على الافراد دون المجموع ويرد على الثاني وهو جعل من نكرة موصوفة ان المعنى جميع من جعلوه منه زادوا الخ وهو في عدم الصحة مثل الاول فلا فائدة في التزامه اهـ أى فلا فرق بين أن نجعل من في قوله ومن جعله منه موصولة أو نكرة موصوفة فانها على كلا المعنيين من صيغ العموم وقد علمت مما قاله شيخنا وما نقلناه لك سابقاً أن أصل الاعتراضات ناشئة من عدم الاطلاع وكذا الاشتغال بالجواب عنها وان كل ذلك بعيد عن مرعى المصنف والشارح وكتب ابن قاسم على قول الجلال لكنه لا يشمل من الوضع ما تمتعته غير فعل المكلف الخ فقال بعد ان نقل ان شيخه الشهاب قال ما حاصله ان التنازلي قال هب ان ما خرج بقيد الاقتضاء والتخير دخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط ما ليس بفعل مكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم الحد طرداً وعكساً وأجاب بأن المراد بالتعلق الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سبباً أو شرطاً مثلاً أو يجعل الشيء سبباً أو شرطاً له اهـ فتقول التنازلي هب ان ما صرح الخ هو بعينه اعتراض الجلال بجوابه وقوله كالزوال مثال لغير فعل المكلف اهـ ما حاصله ان من الحال عادة عدم اطلاع الجلال على كلام التنازلي سراً وجواباً فكانه لم يرتض الجواب ويمكن أن يوجه بأمرين الاول ما في الجواب من مزيد التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب حيث ذهب الى زيادة

هذا التقييد احترازاً عن التكلف الذي وقع فيه من اعرض عن زيادته وقال بدخول خطاب الوضع في الحد بدون حاجة الى زيادته على الوجه السابق بيانه ووجه التكلف ان الخطاب المتعلق بكون الزوال سبباً مثلاً انما تتعلق أولاً وبالذات بالزوال وبين حاله وهو كونه سبباً لوجوب الظهر فان تكلفنا وجعلناه ميماً للوجوب بناء على انه بين سببية الزوال المقضية اليه احتجنا الى تكلف آخر لان الوجوب حال فعل المكلف الذي هو صلاة الظهر مثلاً لاحتلال الزوال فنقول ان الخطاب الوضعي مبين لحال فعل المكلف في الجملة وهو كون شيء سبباً للوجوب المتعلق به فنقول الجلال لا يشمل الخ أي بحسب الظاهر الخالي عن التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب ولا تدعوا اليه الضرورة ﴿الثاني﴾ ان اعتبرنا هذا التكلف فالخطاب بكون الزوال سبباً لوجوب الظهر كما انه تعلق بفعل المكلف الذي هو الظهر على هذا الوجه الذي تقرر من التكلف قد تعلق بغير فعله الذي هو نفس الزوال على الوجه الخالي عن التكلف حيث بين انه سبب للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصود ان لم يكن الثاني هو المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثاني قطعاً وهذا معنى قول الجلال لكنه لا يشمل من خطاب الوضع الخ أي لا يشمل هذا الوضع الخاص الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل تعلقاً ظاهراً خالياً من التكلف الى آخر ما أطال به ابن قاسم الذي كانت نتيجته عدم التفات الجلال لجواب التنازلي وان اعتراضه شامل لفعل غير المكلف أيضاً لان قوله مامتعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلاً أصلاً كالزوال ولما هو فعل غير المكلف كالصبي والمجنون مع ان الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولا يشمل التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف * وأما قوله لا يقال الخ فهو كلام لا ورود له بعد تفسير المكلف في قوله فعل المكلف بالبالغ العاقل حتى يحتاج الى تكلف الجواب عنه ورد ذلك الجواب وقد نقل المطار جميع ما قاله ابن قاسم ملخصاً ثم قال وأقول ما ادعاه من التكلف في جواب التنازلي مدفوع بأنه يان لكيفية تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف وانه يكون على وجهين والابرار انما جاء على قصره على وجه واحد تأمل حتى يظهر لك مانكته في ايراداته المبينة على هذا التقصير اهـ

وفسر شيخنا قول الجلال مامتعلقه غير فعل المكلف بأن لا يكون فعل المكلف هو السبب أو الشرط الى آخر أحكام الوضع والمراد انه لا يتناوله تناولاً قريباً اهـ وأقول أولاً ان دعوى ان كلا من التعلقين اللذين هما تعلق الخطاب بكون الزوال سبباً لوجوب الظهر وتعلقه بفعل المكلف الذي هو الظهر وكونه واجبا حكم وضعي مخالف للواقع

ومخالف لما قرره الحواشي أنفسهم خصوصا ما قدمناه عن شيخنا قريبا من قوله والحاصل ان بعضهم الخ فان الواقع وما قرره صريح في أن الاول هو الوضعي والثاني تكليفي ترتب على الوضعي ومما لا شبهة فيه ان كلام الجلال انما هو مع من زاد قيد أو الوضع كبن الحاجب بناء على ان الخطاب الوضعي حكم كالتكليفي وان الحد لا يشمله بحسب مفهومه المتأخر لمفهوم الاخر الا بزيادة القيد المذكور فلا اعتداد عند هؤلاء بدخول الحكم التكليفي الضمني الذي ترتب على خطاب الوضع في الحد لانه لا يقتضي دخول الحكم الصريح الذي هو الوضعي مع تنابر المفهومين فلا يتناول الحد لا تناولا قريبا ولا بعيدا ومتى كان كلام الجلال مع هذا القريب كان لا محيص من ورود اعتراضه عليه بأن زيادة قيد أو الوضع انما تدخل من خطاب الوضع ما يتعلق بفعل المكلف ولا تشمل ما متعلقه غير فعل المكلف أعم من أن لا يكون فعلا أصلا أو كان فعلا لغير مكلف ولو بهيمة وحينئذ فجواب التفتازاني بأن المراد بالتعلق الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا أو يجعل الشيء سببا أو شرطا له اهـ لا يفيد لانه رجوع الى القول بدخول الحكم الوضعي في التعريف باعتبار ما ترتب عليه من الحكم التكليفي * وقد فرغنا من ابطاله وان دخوله في الحد لا يقتضي دخول الوضعي الذي هو الحكم الصريح المتأخر له مفهوما وبالجملة متى رجعت الى ما قدمناه عن التوضيح وغيره وما نقله شيخنا عن السيد قريبا تعلم ان الشارح في طريق والحواشي في طريق آخر *

﴿تخريج الفروع على الاصول﴾

اذا علمت أن الحكم الشرعي لا بد من تعلقه بفعل المكلفين فن فروع ذلك ان وطأ الشبهة القائمة بالفاعل وهي ما اذا وطئ أجنبية ظن انها زوجته أو جاريته هل يوصف وطؤه بالحل أو الحرمة وان اتفق عنه الاتم أو لا يوصف بشيء منهما فيه أوجه أصحها انه لا يوصف بشيء منهما وبه أجاب النووي في فتاويه في كتاب النكاح لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين والمخيط ونحوه ليسوا بمكلفين نعم جزم بالحرمة صاحب المذهب وبه قال جماعة والتحقيق انه ان أريد بالمباح ما أذن فيه شرعا فليس بمباح وان أريد به مالا حرج في فعله ولا تركه فهو مباح فأين الخلاف وهكذا القول في قتل الخطأ وأكل الميتة للمضطرين ومن أطلق عليه الإباحة أو التحريم لم يتيد التعلق بفعل المكلفين بل قال بفعل العباد ليدخل فيه صحة صلاة الصبي وعبادته وجوب الضمان باتلافه واتلاف الجنون والبهيمة والساهي ونحو ذلك مما يدخل في خطاب الوضع اهـ من النجم اللامع مع تغيير قليل * والذي قلناه هو مذهب الشافعية * وأما الحنفية فكثير منهم عرف الحكم الذي هو بمعنى الخطاب بأنه الخطاب المتعلق بفعل العباد ليدخل فيه ما ذكر لكنهم

(ومن ثم لاحكم الا لله) هذه المسئلة فرع لما سبق ولهذا قال ومن ثم هي هنا للمكان المجازي أى من أجل أن الحكم خطاب الله وحيث لا خطاب لاحكم فعلم انه لاحكم الا لله خلافا للمعتزلة

لا يقولون بعدم تكليف المخطيء فوضي ان شبهة عندهم محرم نكن الاثم مرفوع للخطأ وكذا قتل الخطأ محرم والمؤاخذه الاخرية مرفوعة ولذلك وجبت الدية والكفارة * وأما أكل الميتة للمضطر فهو عندهم مباح أى مأذون فيه له لان الشارع استثناه فقال تعالى ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه﴾ ولذلك كانت تسميته رخصة عندهم على طريق المجاز كما سيأتى يانه عند تقسيم الحكم الى رخصة وعزيمة كما انه لا وجه لادخاله ما كان من خطاب الوضع فى الحكم الشرعى على مذهب المصنف وانما هو داخل فيه على قول من جعله حكما شرعيا وزاد قيده والوضع والخطب سهل لوضوح المراد فتدبر *

قال المصنف (ومن ثم لاحكم الا لله) قال الزركشى هذه المسئلة فرع لما سبق ولهذا قال ومن ثم هي هنا للمكان المجازي أى من أجل أن الحكم خطاب الله وحيث لا خطاب لاحكم فعلم انه لاحكم الا لله خلافا للمعتزلة فى دعوائهم أن العقل يدرك الحكم بالحسن والتبجح فهو عندهم طريق الى العلم بالحكم الشرعى اه * ونقله العراقى وزاد عليه قوله انهم لم يجعلوا لغير الله حكما بل قالوا انه يمكن ادراك حكمه بالعقل من غير ورود سمع وعبرة المصنف توهم خلاف ذلك اه * والعز ابن جماعة نقل كلام الراغب الذى نقله الزركشى متعلقا بتم وما اعترض به الزركشى عبارة الراغب واعترض على اعتراضه وهو مبحث لفتى اعرضنا عنه وقال الجلال أى ومن هنا وهو ان الحكم خطاب الله أى من أجل ذلك نقول لاحكم الا لله فلا حكم للعقل بشئ مما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والتبجح اه

وكتب ابن قاسم على قوله أى من أجل ذلك نقول الخ كلاما طويلا متعلقا بكون لفظ ثم للتعليل أو انها لاتعين لذلك مما لا نراه مفيدا فى المتصود فتقتصر على ما قلناه بعد ذلك نقلا عن الكمال لتعلقه بالمتصود فنقول قال عن الكمال ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل يحتملنا على القول بانه لاحكم الا لله وليس بسديد وانما متصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بانه خطاب الله انا نقول لاحكم الا لله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة ويان ذلك انا أخذنا الخطاب جنسا يتناول الحدود وغيره وبإضافته الى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم الا خطابه وهذا معنى قولنا لاحكم الا لله تعالى وعبارة الشارح غير وافية بإيضاح هذا الحل اه * ثم اعترض على قول الكمال ظاهره ان تعريف الحكم الخ بانه ليس بسديد لانه مبنى على ان المشار اليه بقول الشارح من أجل ذلك هو تعريف الحكم بانه خطاب الله وليس كذلك قطعا بل

في دعوائهم ان العقل يدرك الحكم باحسن واتقبح فهو عندهم طريق الى العلم بالحكم الشرعي
 (ثم) اشارة الى المتبعد من المكان وهناك للمتقرب وهما طرفان في

صريح كلام الشارح ان المشار اليه هو ان الحكم خطاب الله لا تعريفه بانه خطاب الله ولا
 خفاء في أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا أي اعتقادنا أن لاحكم
 الا الله تعالى ويوجب اذ انتفاء الحكم عن ما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله
 واعتقاد المألوم مما يحمل على اعتقاد اللازم على ان تعريف الحكم بأنه خطاب الله مما يحمل
 من اعتقاد مطابقتها للواقع على ما ذكر أيضا الى أن قال فقد ظهر ان ما اقتضته العبارة على هذا
 في غاية السداد من هذه الجهة التي اقتصر عليها الكمال ثم استدرك على الموضوع في ذاته بأن
 التعريف ليس للحكم على الاطلاق بل لنوع مخصوص منه وهو التكليف المتعارف عند الاصوليين
 بالاثبات والنفي وحينئذ قلنا الذي تضمنه التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله
 المذكور لا ان الحكم على الاطلاق هو ذلك ومعلوم ان كون المخصوص ما ذكر لا يحمل
 على اعتقاد ان لاحكم على الاطلاق الا الله كما أفاده اطلاق النفي واستعماله فيه الصيغة التي هي
 نص في نفي الجنس وهي لامع بناء اسمها في قوله لاحكم الا الله فإن انتفاء الحكم على
 الاطلاق عن ما عدا الله ليس لازما لكون الحكم المخصوص خطاب الله كما لا يخفى وهذا كما
 يتوجه على التقرير الاول يتوجه على المعنى الذي قنه الكمال انه مقصود المنصف اذ لا نعلم
 من تعريف الحكم المخصوص بانه خطاب الله اننا نقول بنفي الحكم على الاطلاق عن ماسوى
 الله الا ان يقال ليس المقصود سلب الحكم على الاطلاق عن ماسواه تعالى بل سلب الحكم
 المخصوص وهو المعروف أو يقال لا قائل بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه انزعاف فاذا اختص
 به هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه
 التعريف بمجرد منته العلم بذلك اتقون بل انراد ان له مدخلا في حصول ذلك العلم فإن
 الظاهر من اضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافا اليه تعالى لانه اللائق بجناحه
 تعالى الى آخر ما قال مما اعترف في آخره انه كله من التكليف الذي لا يخفى اه ومن الذي يعقل
 ان الظاهر من اضافة نوع مخصوص دون غيره اضافة المطلق بل المعقول ان الظاهر خلافه
 وكل هذه التعلقات انما ارتكبتها بعض الاشاعرة توجبها لقولهم ان هناك حكما متعارفا عند
 الاصوليين بالاثبات مارة والنفي أخرى وعرفوه بانه الخطاب الى آخر التعريف المتقدم فتوجهت
 عليهم اعتراضات كثيرة

منها ما أورده صدر الشريعة من ان الحكم المصطلح هو ما ثبت بالخطاب لا نفس الخطاب
 ومنها ما أورده المعتزلة من ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول

الاصل وقوله تعالى ﴿واذا رأيت ثم﴾ فيوفي موضع المفعول انتهى وقوله ان هناك للمتقرب خلاف المشهور وقوله انها في الآية مفعول مردود لانه ظرف لا يتصرف

بعد العدم كقولنا حلت المرأة بالنكاح بعد ان كانت حراما وحرمت بالطلاق بعد ان كانت حلالا وهكذا وأجاب البعض تارة بمنع انصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعاقق والمعنى تعلق الحل بها بعد ان لم يكن متعلقاً وليس معنى قولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق ان الحكم معال بالنكاح والطلاق تأثيراً فيه حتى يلزم تعليل القديم بالحادث وان يكون مؤثراً فيه بل معناه كون الحادث أمانة عليه وتارة بأن المراد من الخطاب ما ثبت بالخطاب وسلموا ان الحكم بهذا المعنى حدث وتارة بأن الحكم هو الايجاب والتحرير ونحوها وان اضلاله على الوجوب والحرمة تسامح والحكم بمعنى الايجاب والتحرير ونحوها هو نفس الخطاب فلا يوجب هو نفس الفعل وليس للفعل منه صفة حقيقية لان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحكم يسمى ايجاباً والى ما نيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وقد ردوا كل ذلك عليهم أولاً بانه استعمال للفظ في غير معناه المتعارف وبان الحقيقة العرفية في الحكم عند اتقائه هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وقصد الاصولى من علمه هو بيان اتقوا عدائى توصل الى استنباط ذلك الحكم والايجاب والوجوب متغايران بالذات لان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهما متباينان فكيف يتحدان والحكم الثابت بالخطاب حدث يقين فلا داعى للعدول عنه الى ما يوجب التعسف والقول بان الحادث هو التعاقق وان العمل الشرعية أمارات وتكفى ان المراد بالخطاب ما يقع به التخاطب وهو الكلام الذى الأزل فن ذهب الى أن الكلام فى الأزل يسمى خطاباً فسر الخطاب بما قدما ومن ذهب الى غير ذلك فسر به غير ذلك قال المرجاني فى حواشيه على التوضيح وكل هذا هو الحديث وفضول الكلام لا ترتضيه الشريعة ولا يثبت عليه قدم الاسلام والكلام الذى ليس مما يقع به التخاطب ويتصور توجيهه للافهام والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولى ولا يناسب المقام اه ومما اعترضوا به على هذا التعريف انه غير جامع لخروج الاحكام الوضعية وأجابوا عن ذلك مفترقين فمنهم من منع كونها أحكاماً كالمصنف ومنهم من ألزم بانها أحكاماً وهى داخله فى التعريف ومنهم من ألزم انها أحكاماً وغير داخله فزاد لها قيد او الوضع ومع ذلك لا زال التعريف غير جامع تخرج منه الاحكام الوضعية المتعلقة بفعل المكلف كما قال الحق الجلال وبناء على ذلك كله لم يتم للمصنف تفريع ما فرعه على ان الحكم هو الخطاب المذكور أو على تعريفه بما ذكر من انه لاحكم الا لله ولا حكم قبل الشرع لان المشرع عليه لا يشمل الاحكام

الوضعية جميعها على رأى المصنف لأنها ليست بأحكام عنده أولا يشمل بعضها وهو مامتعلقه غير فعل المكلف فيكون المفرع عليه كذلك فمحاولة نفي الحكم على الإطلاق قبل الشرع بناء على رأى أولئك البعض مما لا يمكن الوصول اليه بسهولة ولو سلكوا طريق المحققين من الاشاعة والماتريديّة من ان الحكم هو ما ثبت بالخطاب اللفظي الذي لا يكون الا عند البعثة لشمل كل الاحكام تكليفية كانت أو وضعية متعلقة بفعل المكلف أو بفعل غيره واتضح انتفاء كل حكم قبل ورود هذا الخطاب اللفظي وتفرع عليه بكل وضوح ان لاحكم الا لله بمعنى لاحكم الا بخطاب الله ولا حكم قبل الشرع أى قبل البعثة لأحد من الرسل فان قلت ان الحنفية يقولون ان العقل يستقل بدرك بعض الاحكام الشرعية قلت نعم ولكن الحق ان المذهب المنصور عندهم ان العقل وان استقل يدرك بعض أحكام الشرع لكن ورود الشرع لابد منه في شرعية الحكم ولزوم التكليف فتدبر واما ما قاله ابن قاسم من ان المقصود من هذا النفي التمهيد لخلاف المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلا حكم للعقل بشئ مما سيأتى عن المعتزلة اه فهو حق وأما قوله وحينئذ فقيه نظرو بينه بوجهين الاول ان الحاكم هو الله اتفاقا خلافا لما يوهمه ظاهر قول المصنف تفرعا ومن ثم لاحكم الا لله وقد قدمنا لك مثل هذا الاعتراض عن الولى العراقى ويدفعه ان المراد لاحكم الا بخطاب الله أى منه الثانى ان غاية ما يشرع على ماسبق بعد العناية والتكلف نفي الحكم مطلقا تكليفيا أو وضعيا لكن المصنف ذكر أمراً آخر خارجا عنهما بقوله وبمعنى الذم عاجلا الخ لان ترتب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولا من أحكام الوضع ثم وجه كلام المصنف بأن مراده مجرد دفع التوهم لا ترتب ما ذكره على ما قبله وأبقى الاشكال على ائشارح فى جملة كلام المصنف على ان مراده الترتب ثم أجاب عن الاول بأنه يكفى فى التمهيد والرد الاشارة اليهما بما أريد من العبارة وان لم يكن مفهوما منها وان المراد من قوله لاحكم الا لله اثبات الحكم لله تعالى وحده حسبا أراد لا بحسب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم نفي حكم العقل بمعنى ادراكه لان المعتزلة بنوا قولهم بذلك على ان حكم الله تابع للمصالح والمفاسد المدركين بالعقل ونقل كلام السيد ان المعتزلة ذهبت الى أن الافعال فى ذاتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيّه متصفة بالحسن واتمبح الى آخر ما قاله فى الجواب عن الاول مما هو ظاهر فى التكلف والتعسف فانه لا معنى لان يبنى التمهيد على ما أريد من العبارة وان لم يكن مفهوما منها وهذا هو أساس الجواب وما بعده مبنى على تسليمه وهو كما ترى وأجاب عن الثانى بأنه اذا فهم عدم ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكه لما يترتب عليها من ترتب

ما ذكر لانه اذا انتفى ادراك وجوب هذا الفعل مثلا انتفى انه ينم ويعاقب بتركه فليتنامل
وعلى هذا فلا اشكال على واحد من المتن والشرح الى أن قال ويجوز أن يريد بقوله لاحكم
الا الله انه لا يدرك الحكم الا من جهته اى بواسطة ما بينه على يد الرسل يتناسب هذا المعنى
قول الشارح في شرح قول المصنف الاتى شرعى أى لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا
به فحمل حكم الشرع في محل النزاع على الادراك به فينبغى أن يكون في التمهيد بهذا المعنى
أيضا وعلى هذا فلا اشكال في صحة التمهيد والتفريع ثم قال واذا علمت ما قررناه في هذا
المحل علمت ان الكمال بمنزل عن ايضاحه وان ما أشار اليه بقوله السابق وعبرة انشرح غير
وافية بايضاح هذا المحل من انه هو وفي بايضاحه لم يصادف محلا اه

وأقول ان قول ابن قاسم لكن المصنف ذكر أمراً آخر خارجاً عنهما بقوله وبمعنى الذم عاجلاً الخ
لان ترتب الذم والعقاب الخ غير صحيح لما يأتي ان هذا هو معنى الحسن والقبح الذى هو
الاحكام التكليفية الخمسة ونقول انه شرعى والمعملة يقولون انه عقلى فلا يصح قوله وليس
واحداً من الاحكام الخمسة نعم هو ليس واحداً من أحكام الوضع فاعرف ذلك

وبعد أن نقل المطار عبارة الكمال المتقدمة قال ومراده ان مقصود المصنف انه يعلم من
تعريفنا الحكم بما ذكر انا نقول الخ فوجه كلام المصنف بالحمل على العلم أى ظهر من ذلك
التعريف وعلم هذا القول لا ان تعريف الحكم بأنه خطاب الله أصل لهذا القول بل الامر
بالعكس كيف وصحة ذلك التعريف متوقعة على ثبوت هذا انقصر حتى لو ثبت حكم لغير
الله لم يصح التعريف بكون الحكم خطاب الله تعالى والحشى فهم ان انكار الكمال من
جهة التصور بأن التصور المستفاد بالتعريف لا يصلح أن يكون سبباً للحكم فقال ليس العلة
التعريف الذى هو التصور بل التصديق الضمنى الذى يلزم من التعريف ثم رد على ذلك بما
حاصله بأن اتقول بأن لاحكم الا الله يتوقف عليه كل من التصور المستفاد بالتعريف
والتصديق اللازم له لان تعريف الحكم بأنه خطاب الله يشتمل على انه كذلك وانه
مختص بالله وكلاهما مفرع على ان لاحكم الا الله فكيف تجعل معرفة الحكم تصورا
أو تصديقا أصلاً يفرع عليه ذلك بل الامر بالعكس ثم ساق كلام ابن قاسم الاول بأن الذى
تضمنه التعريف السابق ان الحكم التكليفى خطاب الله لا مطلق الحكم الى آخر ما سبق
نقله وبعد أن نخصه قال ثم بعد هذا يقال ان السؤال ساقط من أصله بعد أن عرفت تأويل
الكمال كلام المصنف اه * وأقول ان تأويل الكمال لكلام المصنف هو فى المعنى متحد
مع قول ابن قاسم آخره ويجوز أن يريد بقوله لاحكم الا الله انه لا يدرك الى آخر ما تقدم غاية
ما فيه ان الكمال قال وانما مقصود المصنف أن يعلم الحكم الخ وابن قاسم قال انه أى لا يدرك الا

من جهته وقد وجه العطار بناء عليه كلام المصنف: الحُمل على العلم وقال أى ظهر من ذلك التعريف وعلم هذا القول الى آخر ما تقدم ومع ذلك فقد اعترض عليه بقوله ويرد عليه ان قولنا لا حكم الا لله مما يتوقف عليه معرفة ان الحكم خطاب الله الخ ولم يجب عن هذا الاعتراض وبعدها كانه قد علمت انه بعد التكتفات والتعسفات التي ارتكبت لصحة تقرير ما فرعه المصنف على التعريف لا يزال التفرع غير صحيح لانه لا يسمى خطاب الوضع حكما شرعيا فلم يدخل على رأيه في التفرع ولا في التفرع عليه ولذلك قال شيخنا فيما كتبه على قول البناني فيه ان يقال الخ هذا مبني على ما زعموا من ان المصنف يقول بان متعلق خطاب الوضع حكم وانه يسمى حكما وقد عرفت حقيقة الحال فهو كلام ساقط اه وان هذه طريقة لبعض الاشاعرة وهي معترضة والمحققون على خلافها فارجع الى ما قدمناه لك تسترح من هذه التكتفات ومن هذا تعلم أيضا ان ما كتبه شيخنا رحمه الله على قول الشرح نقول حيث قال أى نعتقد أى من أجل ان الحكم خطاب الله انتقد انه لا مثبت له الا الله دون شئ آخر وانه لا يدرك الا بسبب ورود الخطاب به نعتقد انه لا حكم الا لله أى الحكم الكائن بعد التعميق المتقدم اعتبارها في الحكم فلا يثبت غيره ولا يدركه العقل بدون خطابه فلا شاعرة خالفوا المعتزلة في أمرين الأول ان اثبت للحكم هو الخطاب دون ذات الشئ أو صفته والثاني أن العقل لا يدركه بدون خطاب الشارع اه لا يدفع السؤال بان التفرع عليه هو ان الحكم التكليفي هو الخطاب المأخوذ في مفهومه التعلقان لا مطلق الحكم الشامل للوضعي فيكون التفرع أيضا هو ان لا حكم الا لله بهذا المعنى ولا يحصى عن التكتفات التي ارتكبتها ابن قاسم وان كانت لا تنجدي كما علمت فتدبر * وكتب ابن قاسم على قول الجلال مما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والتبجح فقال قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما بمعنى أحدهما كون الفعل قد أمر بالتناء على فاعله أو ذمه الثاني كونه لا حرج في فعله ومتابله وقد مشى في المتن على ما يلائم الأول حيث قال وبمعنى ترتب الذم الخ وفيما سيأتى على ما يلائم الثاني حيث قال والحسن المأذون الخ واعلم انه لا يخرج الفعل عندهم أعنى المعتزلة عن الحسن والتبجح بهذين المعنيين الا ان المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الأول وكان المكروه والمباح وفعل غير المكف بالنظر اليه ليس حسنا ولا قبيحا ومع ذلك يحكم العقل فيه عندهم ساغ للشارح ان يعبر ببعض نظرا لما اقتصر عليه المصنف وان كان ترك التقييد أشمل نظرا للمعنيين معا اه وقضيته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفي لأن فعل غير المكف لا يتعلق به حكم تكليفي وعبرة العضد ان الحسن والتبجح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لازدية في الأول موافقة الغرض ومخالفته في الثاني ما أمر الشارع بالتناء على فاعله أو الذم له في الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج قال

والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير اه قال المولى سعد الدين ثم انه لم يبين ان اى هذه المعاني محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكره بعض الشارحين وانما اقتصر في المواقف على الثاني لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج استحقاق الدم في حكم الشارع فاستويا اه وقضيته ما ذكر أيضا * وأقول سيأتى ان شاء الله تعالى ان العضد اراد بالمعنى الثالث المعنى الذى عبر عنه في المواقف كغيره في غيرها بصفة الكمال والتتص فيكون عقليا اتفاقا فيكون النزاع في الثاني تقط وافتصاره في المواقف على الثاني لهذا لا لانه لم يذكر المعنى الثالث بل هو مذكور فيها غالبه انه عبر عنه بما ذكر فتدبر و يبقى الكلام فيما لا يتعلق بالفعل مطلقا من الاحكام الوضعية ككون الزوال سببا لوجوب الظهر على ما تقدم تحقيقه ولا يبعد انه من محل النزاع أيضا وفسر الكمال ماسيأتي بقوله أى من ترتب المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب أجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم عقلا عندهم ومن الحظر والاباحة والوقف عنهما لم فيما قبل ورود الشرع قال ويعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والتبجح العقليين لقوله المعبر عن بعضه لمت لما في قوله ماسيأتي اه فبين بذلك انقسام ماسيأتي الى ما يعبر عنه بالحسن والتبجح وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل والى ما لا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر المنعم والحظر والاباحة هذا مقتضى صنيعة وظاهره ان المراد التعبير في لسان القوم ويرد عليه أن كلا من الوجوب والاباحة وغيرها عبر وراعه بالحسن وان الحرمة عبروا عنها بالتبجح والصواب ان المراد التعبير في كلام المصنف حيث ذكر محل النزاع لا مطلقا فكان الصواب ان يبدل قوله ويعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أى المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محل النزاع فتأمل اه * وجرى العطار فيما كتبه على موافقة الكمال معرضا عن اعتراض ابن قاسم لما انه يمكن حمل قول الكمال ويعبر أى من جانب المصنف والخطب سهل وقال وهل محل النزاع الحكم التكليفي تقط أو بعم التكليفي والوضعي قضية كلام العضد والشهاب العموم اه وأنت اذا تأملت ما سبق من الاعتراض على المصنف من ان التفرع عليه خاص بالتكليفي فيلزم ان يكون التفرع كذلك مع ان اللازم ان يكون لاحكم الا الله مطلقا تعلم ان لا شبهة في ان محل النزاع هو العموم وما بينه الحواشي على وجه ما ذكر فيما يتعلق بقول المصنف (ومن ثم لاحكم الله) وقال شيخنا رحمه الله تعالى عن عبد الحكيم في حاشية المقدمات ذكر بعض الافاضل انه ليس المراد بكون الحسن عقليا عند المعتزلة أنه يدركه العقل لامن قبل الشرع والا لما صح تقسيمه الى اثلاثه عندهم أى الواجب والمندوب والمباح بل المراد بالعقل مقابل الشرعي أغنى ما كان ثابتا في نفسه مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه ولعل تفسيره العقلي بما ثبت في نفسه لعلاقة ان العقل لا يدرك الا الامور

اثباته وحينئذ يكون معنى ما ثبت في نفسه مع قطع النظر عن الامر والنهي على وفق قول صاحب التوضيح الحسن والتبجح عند أهل السنة من موجبات الامر والنهي بمعنى انهما ثبتا بالامر والنهي اه بمعنى كونه عقليا انه امر ثابت في نفسه أى بقطع النظر عن أمر الشارع ومنه بان يكون ثابتا بجهة ذاتية أو عرضية والعقل يدرك تلك الجهة فيدركه بواسطة ادراكه اياها وان كان بواسطة ادراكه به من تلك الجهة يدركه من جهة الشارع بناء على ان أحكامه تابعة للمصلحة والمنفعة فظهر بهذا ان ذلك المدرك له اعتباران فن جهة ادراكه علة الحكم عقلى ومن جهة تعلق خطاب الشرع به الحكم به شرعى فعنى نفي حكم العقل بالحسن والتبجح نفي ادراكه حسنا وقبحا ثابتين بقطع النظر عن حكم الشرع بان يكون المثبت لهما بهذا الاعتبار هو الجهة الذاتية أو العرضية التى يتبعها حكم الشرع وحينئذ فلا شبهة في استقامة تفرع عدم حكم العقل بهذا المعنى على ان الحكم خطاب الله بذلك المعنى المتقدم اذ المنفى هنا هو الامر ان المثبتان هناك اللذان خالف فيهما الاشاعرة المعتزلة فليتأمل اه ولا يخفى ان هذا الكلام لا يجدى في ان نفي الحكم الوضعى لا يتفرع على ان الحكم خطاب الله بذلك المعنى المتقدم * ثم قال رحمه الله ثم اعلم انه لا بد لك ان تطلع على حقيقة الحال ليزول عنك الاشكال فنقول قال السيد فى حاشية المضد اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى ان الافعال فى ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشارع ونواهيه متصفة بالحسن والتبجح وأرادوا بالتبجح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم اتبجح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فالكان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركة الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو التندب أو استحق تاركة المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الامور أعنى الوجوب واخوانه ثابتة للافعال فى ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضا لا بالتقياس الى العباد بل بالتقياس الى الخالق أيضا ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والتبجح بالنسبة اليه وذهبوا الى ان أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا ثابتان بأنفسهما لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما واذا قاسوا الافعال الى المسكتين زادوا فى تعريف اتبجح استحقاق العقاب آجلا وقيدا استحقاق الذم بالمعجل وتنوها فى تعريف الحسن وذهب الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بهذا المعنى بل قبحها كونها منها شرعا وحسنا بخلافه وليس لها فى نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية لا قلب الحسن قبحا وعكسه اه

وقوله زادوا في تعريف القبح الخ أي وتركوا المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلتهما
 الأنسب بأصولهم كما سيئنه عليه الشارح ومعنى قياس الأفعال إلى المكلفين نسبتها إلى من
 كلف بالفعل ولو قبل الشرع فإن التكليف لا يتوقف عليه عندهم إذا عرفت هذا عرفت أن
 لقول بالحسن والقبح تنفرع عليه الأحكام الخمسة أما بالوجود أو بالامتناع فيما يدرك فيه جهة
 حسن أو قبح ويتفرع عليه الحظر أو الإباحة أو الوقف فيما لا يدرك فيه ذلك بالنظر للدليل
 العام كما سيأتي بيانه فالمقام الأول أعني قوله ومن ثم في نفي وجود الجهة والادراك للحسن
 والقبح بسبب ادراكها والمقام الثاني أعني قوله ولا حكم قبل الشرع في نفي ما يتفرع على
 وجود الجهة والادراك بسببها وبيان ذلك أنه لما كان الحكم خطاب الله كان الحاكم هو الله
 فهو المؤثر لذلك الجهة حتى يكون حكمه تابعا لها فإذا فرغ قوله والحسن والقبح شرعي على
 ذلك وألحق به مسألة وجوب شكر النعم لأنها مبنية على التنزل عن إبطال قاعدة الحسن
 والقبح فقال لو تنزلنا عنه لكان واجبا بالشرع أيضا إذ لا جهة هناك يترتب عليها ثبوت
 الحكم وسيأتي بيانه ولما كان خطاب الله الذي هو الحكم معتبرا فيه التعلقان فرع على ذلك
 نفيه قبل الشرع لعدم التعلق التنجيزي وهو بعينه إبطال لما يتفرع على القول بإدراك جهة
 الحسن والقبح وهو وجود الحكم قبل الشرع ولذا قابله به وبهذا ظهر أن ترتيب المتن في غاية
 الحسن وأنه لا تكرار لقوله وحكمت المنعزلة الخ مع قوله والحسن والقبح فالثاني في بيان وجود
 الجهة والادراك بسببها والاول فيما يتفرع على ذلك وهو ثبوت الأحكام كأنه قيل لما ثبتت
 الجهة قبل الشرع التي بسببها يدرك حسن الفعل أو قبحه عند الله ثبت الحكم قبل الشرع
 أيضا إذ مداره على وجود الحسن أو القبح في الفعل أو الترك مع ضمنية تدرك بالعقل وهي أنه
 إن اجتمع فيه حسن وقبح بان ترتب على فعله مدح وثواب وعلى تركه ذم وعقاب كان واجبا
 أو عكسه كان حراما وإن اجتمع في فعله مدح وثواب ولم يترتب على تركه شيء كان مندوبا
 وهكذا إلى آخر ما سيأتي وكيف يدعى التكرار والمقام الاول لم يبين فيه أن حقيقة الوجوب
 أو الحرمة أو غيرها ما هي بل المبين فيه أن الحسن الذي معناه كذا يدرك بالعقل أما أن هذا
 الحسن يكون تمامه حكما واحدا أولا فهذا إنما هو في مقام بيان كيفية تفرع الأحكام كما بيناه
 فليتأمل حق التأمل والخاصل أن الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى أن
 انفعله أمر به فحسن ونهي عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فامر به أو قبح فنهي عنه
 فالامر والنهي إذا ورد كثنائنا عن حسن وقبح سابقين حاصلين في الفعل لذاته أو لجهاته وطردها
 ذلك في أفعال المكلفين وفعل الله بمعنى أنه لا يفعل القبيح وفعله دائما حسن وأما فعل البهائم
 فقد قيل لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وقيل يوصف كما سيأتي أول المسائل وكذلك

فعل الصبي ونحوه كالمجنون كما سيأتي والاشاعة أنكروا ذلك وأبطلوه بالنسبة لفعل المكف وغيره لكن لما كان الفرع عليه هنا خطاب الله المتعلق بفعل المكف خص المصنف الفرع بفعله ولذلك زاد في تعريف القبح استحقاق العقاب آجلا وقيد استحقاق الذم بالمأجل ثم إن الاشاعة تنزلوا مع خصومهم عن إبطال حكم العقل في مسألتين (الاولى) شكر المنعم (والثانية) مالا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح فقالوا سلمنا حكم العقل أى ادركا حكمه من جهة الحسن والقبح العقليين قبل الشرع لكن لانسأله في هاتين المسألتين فلا أتم في ترك الشكر على من لم تبلغه دعوة نبي لانه لو وجب لوجب ثناءة والا لكان عبثا وهو قبيح والثائدة ليست لله وهو ظاهر ولا للعبد لان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وأنه مشتقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية والاخرية متغية لان أمور الآخرة من الغيب الذى لا مجال للعقل فيه ولا حكم فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وما تمسك به المعتزلة من أنه تصرف في ملك الغير مدفوع بأن حرمة ذلك التصرف عتلا إنما هي فيمن يلحقه ضرر والله تعالى عن ذلك وكان المصنف رحمه الله لم يرض بالتزل في مسألة مالا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح لأن عدم قضائه للخصوص لا ينافي قضائه لعموم الدليل بناء على ادراك الجهة العامة كما سيأتي فلم يذكرها على وجه التزل بل ذكرها في المذرع على مذهبهم الذى أبطله ثم إن المعتزلة لم يقولوا ان العقل يطالع على تفاصيل تلك الأحكام الثابتة للأشياء بل قالوا ان العقل يحكم بذلك اجمالا وقد يطالع على تفاصيلها اما بالضرورة أو بالنظر هذا هو اتقدر الالاتق هنا فان أردت تفاصيل تلك المقدمات فعليك بالمعضد وشرحي المواقف والمقاصد ومقدمات التلويح اه وبهذا اندفع ما قيل ان كون الحاكم هو الله وحده محل اتفاق فلا وجه للرد على المعتزلة بقوله (ومن ثم لا حكم الا لله) وذلك لان المؤثر في الحكم عندهم كما عرفت هو ذات الشئ أو صنته الذاتية أو العرضية وحكم الشرع تابع لتأثير ذلك المؤثر كما تقدم نقاه وبذلك صح التمهيد ومن ذلك أيضا تعلم صحة ما قدمناه لك من اندقع ما قاله ابن قاسم من ان المصنف ذكر في موضع النزاع أمرا آخر بقوله وبمعنى ترتب الذم آجلا الخ خارجا عنهما لان ترتب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة الخ لما علمت من كلام السيد ان القبح هو معنى الحرمة والحسن تتناوت مراتبه فان كان بحيث يستحق قاعه المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب الى آخر ما سبق من انهم اذا قاسوا الافعال الى المكنين أى نسبوها اليهم زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب آجلا وقيدوا استحقاق الذم بالمأجل ونفوها في تعريف الحسن وأن الاشاعة ذهبوا الى أن الافعال لاحسن لها ولا قبح بهذا المعنى بل قبحها كونها منهيها عنها الى آخر ما سبق فكيف يقال بعد هذا ان ما ذكره المصنف لا يفرع

على ان الحكم خطاب الله الخ وانه ليس من الاحكام الخمسة وأما قول ابن قاسم ويجوز أن يريد بقوله لاحكم الا الله أى لا يدرك الحكم الا من جهته أى بواسطة ما بينه على يد الرسل يناسب هذا معنى قول الشارح فى شرح قول المصنف الآتى شرعى الى آخر ما سبق عنه ونقله الثنائى وجعله جواباً باختيار الشق الثانى من شتى الاعتراض فقال وقد يجاب باختيار الشق الثانى وهو ان المراد انى أن قال ويدل لهذا قول الشارح فى شرح قول المصنف الخ فقيه ان قول الشارح أى لا يؤخذ الا من الشرع يدل على انه لا يؤخذ الا من ذلك بناء على ان المؤثر فيه هو المخاطب فلا يدرك الا بخطابه وليس المؤثر جهة ذاتية أو عرضية حتى يدركه العقل بادراكها فهو بيان للمسالتين الواقعتين فيهما الاختلاف (الاولى) مسألة وجود الجهة وادراك الحسن والقبح بادراكها هم يثبتون ذلك والاشاعة ينفونه (الثانية) ما يشرع على وجود الجهة وادراك الحسن والقبح بسببها فهم لما أثبتوا الجهة والادراك بسببها اثبتوا ما فرغ على ذلك من ثبوت الحكم قبل الشرع والاشاعة لما نفوا الجهة والادراك بسببها وقالوا ان المثبت للحكم هو الشارع بخطابه نقوا ما أثبتته المعتزلة وقالوا لاحكم قبل الشرع فهذا هو معنى كلام الشارح فى شرح قول المصنف الآتى شرعى لا ما قالوا كذا يؤخذ مما كتبه شيخنا رحمه الله

وأقول قد اعتمد شيخنا فيما قال كما قال على ما فى المواقف وشرح المختصر للعضد وعلى ما فى التوضيح والتلويح وعبد الحكيم فى مواضع من أن المؤثر فى الحكم عندهم هو ذات الشئ أو صته الذاتية أو العرضية وانهم لا يوافقوننا على أن لا حكم الا من الله ولا حاكم سواء وما اعتمد عليه قد رده فى مسلم الثبوت وشراحه فقال فى المسلم وشرحه فواتح الرحموت للمعلامة عبد العلى محمد بن نظام الدين لاحكم الا من الله باجماع الامة لا كما فى كتب بعض المشايخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فانه مما لا يجترى عليه أحد ممن يدعى الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع أم لا وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضاً اهـ وقال فى شرحه كشف المنهم ما فى المسلم للمولوى محمد بشير الدين القنوجى لاحاكم سوى الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج وابن الهمام فى التحرير وأقره ابن أمير حاج فى التقرير لا عندنا أى عند أهل السنة والجماعة فقط كما فى كتب بعض المشايخ مثل أصول البردوى والتوضيح وشرح المختصر للعضدى وغيرها زعموا منهم أن العقل حاكم عند المعتزلة والحق ان المعتزلة لا يقولون ان العقل حاكم بل يقولون بكونه معرفاً لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع أم لا اهـ *

وقال فى شرحه للمولوى محمد عبد الحق الخير ابدى لاحكم الا من الله تعالى هذا مأخوذ من قوله تعالى ﴿ان الحكم الا لله﴾ فلا حاكم الا الله تعالى والتفصيل ان المراد بالحكم عند

أهل الشرع حكم التكليف وهو اما خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تحييراً أو أثر ذلك الخطاب من الوجوب والحرمه وغيرها أو اعتبار الشارع الفعل أو الكف في ذمة العبد فلا بد من التجريد حتى يكون الحكم عبارة عن مطلق الخطاب ويكون معناه لا خطاب الا من الله تعالى وقال بعض المشايخ ان الحاكم عند المعزلة هو العقل وهذا وان كان لا يجترئ عليه المسلم كما أفاده بعض الاعاظم لكن المعزلة لما اجتروا على الشرك في خلقه فلا يبعد عنهم أن يجترؤا على الشرك في حكمه ويمكن أن يراد بالحكم حكم الایجاد والتكوين وهو الخلق فعند أهل الحق لاحكم بهذا المعنى الا من الله تعالى بخلاف المعزلة قاتهم خالفوا أهل الحق في أفعال العباد ويمكن أن يراد حكم القضاء والقدر فالمعنى لاحكم الا الله تعالى فانه قضى وقدر كل حكم في علمه التقديم نصح نفى جنس الحكم عن غير الله تعالى وحكم بعض الكفار والظالمين وان كان مخالفاً لحكم الشرع لكنه موافق لحكم القضاء والقدر والمعزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية من العباد فالعباد حاكمة في أفعالهم عندهم ويمكن أن يراد بالحكم حكم الآخرة وهو مختص به تعالى عند الكل كما يختص الملك به في اليوم الآخر لقوله تعالى ﴿لَمَن الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ ولا يتصور خلاف احد من أمة الاجابة في اختصاص هذا الحكم بالله ه ه ولا شك ان هذه الاحتمالات انما هي في المراد من قوله تعالى ﴿ان الحكم الا لله﴾ لافي قول الاصولي لاحكم الا الله على رأى أهل السنة فذكرها في هذا المقام توسيع في دائرة الكلام ولكن المراد هنا يتقين انما هو الحكم الشرعي بجميع معانيه كما ان مانسبه للمعزلة من أنهم اجتروا على الشرك في الخلق وانهم خالفوا أهل الحق في أفعال العباد الاختيارية ليس بصحيح بل جميع أمة الاجابة يجمعون على ان لا ایجاد ولا تكوين ولا تأثير الا من الله واجب الوجود وانه لا تأثير لتغيره تعالى في شيء من الآثار ذاتا كان أو فعلا اضطراريا كان أو اختياريا فان ماعدا الواجب سبحانه ممكن والممكن بطبيعته لا يمكن عقلا بانفاق العقلاء أن يكون مصدرا لآثر من الآثار ومؤثراً في شيء من انحاء الوجود كما هو مقتضى الوحدةانية في الایجاد والتكوين المجمع عليها وعلى دليلها من الكل كما ان مانسبه اليهم من أنهم يخالفون أهل الحق في حكم القضاء والقدر وانهم ينكرون ذلك في الافعال الاختيارية من العباد ليس بصحيح فليس العباد عندهم حاكين في أفعالهم بل جميع أمة الاجابة يجمعون على ان ماعلم الله أنه يكون فلا بد أن يكون وما علم الله انه لا يكون فلا يمكن أن يكون فليس في الامكان أبدع مما كان في بديع السموات والارض ألاله الخلق والامر تبارك الله رب العالمين ﴿كيف وهم يحملون الارادة هي العلم بما في الفعل من المصلحة والمفسدة فما علم فيه المصلحة يوجد البتة وما علم فيه المفسدة لا يوجد

حتماً ومعنى قولهم قدرة العباد مؤثرة في أفعالهم الاختيارية أنها يتوقف عليها التأثير لأنها
 سبب عقلي لا يتخلف عنه مسببه ومتى علم الله أى أراد عندهم أن يوجد فعلاً من أفعال العباد
 الاختيارية بدون توسط قدرة العباد لم تكن اتقده موصوفة بالسببية [﴿] وهو القاهر فوق عباده [﴾]
 وإنما كفرهم بعض أئمتنا كصاحب المواقف ونسبوا اليهم الشرك في خلق الأفعال وانكار
 القضاء والقدر تنفيراً عن مذهبهم كما صرحوا بذلك لما يلزم على جعل التأثير موقوفاً عقلاً على
 قدرة العبد من نسبة التأثير إلى العباد وسوء الأدب وعلى جعل العلم على وجه ما تقدم هو
 الإرادة وعلمه أزل من كون التأثير بطريق الإيجاب والاختيار بالمعنى الأعم الذى هو بمعنى
 أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكنه شاء أى علم ففعل وهذا هو مذهب الفلاسفة بعينه
 وإن كان أهل الحق قائلين أيضاً بأن تعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة وتعلق الإرادة تابع
 لتعلق العلم وما علم أزلاً أنه يكون فيما لا يزال وجب أن يكون وما علم أزلاً أنه لا يكون فيما
 لا يزال استحال أن يكون والوجوب والاستحالة هنا لتعلق العلم بالذات الممكن كما أن توقف
 الممكنات عقلاً بعضها على بعض كتوقف التأثير في أفعال العباد الاختيارية على قدرهم لتقص
 في الممكنات وعدم قابليتها للتأثير الأعلى هذا التحول لمعجز في الراجب وعدم تمكنه من
 الإيجاد والاعدام بل هو على كل شيء قدير وهو الفعال لما يريد لا إله إلا هو خالق كل شيء
 وإن أردت أوسع من هذا فعليك بما كتبنا في القول المثيد في علم التوحيد في هذا المقام فأنك
 تجد فيه ما يشفى عايلك ويطفى غليلك ويكشف لك انقطاعاً عن حقائق طالما انسدل عليها
 سحاب التعصب حتى خفيت على كثير من محول العقلاء ومن هذا تعلم أن المعتزلة لم يجترؤا على
 القول بالشرك في فعله كما لم يجترؤا على القول بالشرك في حكمه سبحانه لا يشرك في حكمه أحداً *
 وكتب شيخنا على قول الشارح المعبر عن بعضه بالحسن والتبجح فقال أى في كلام المصنف
 وغيره كالعضد وغيره وغايروا في مسألة شكر المنعم ومسألة الحظر والاباحة والتوقف فيما
 لم يقض فيه العقل بشيء قبل ورود الشرع وأفردوها لما عرفت أن الأشاعرة أبطلوها
 بناء على تسليم حكم العقل كما في العضد وغيره فدخولها هنا في الرد لا يفتنى عن ذكرها بعد
 وقد عرفت صنيع المصنف في الحظر والاباحة والوقف فتدبراه يعنى أن المصنف لم يرض
 بالنزول في مسألة ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح قبل الشرع وحكمه الحظر والاباحة
 والوقف فلذلك لم يذكرها على وجه النزول بل ذكرها في المترع وهو الحظر والاباحة لما بينه
 الاستاذ رحمه الله سابقاً وإن الأشاعرة ذكروا المسألتين على وجه النزول ومن قول شيخنا أى
 في كلام المصنف الخ يبطل قول ابن قاسم والصواب أن المراد التعبير في كلام المصنف الخ لما
 علمت أن التعبير كما وقع من المصنف وقع من غيره كالعضد وغيره وبما تقدم من أنهم ذكروا

(والحسن والتبجح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص عقلی وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة) الحسن والتبجح يطلق بثلاث اعتبارات أحدها

مسألة شكر المنعم ومسألة مالا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح قبل الشرع على وجه النزول يتدفع ما اعترضوا به بأن المعتزلة عبروا عن كل من الوجوب والاباحة وغيرهما بالحسن فكيف يقال المعبر عن بعضه وتكلف الجواب بأن المعبر هو المصنف فقط وما نقلوه عن السيد لا يفيد كما أفاده شيخنا رحمه الله ومما أوضحنا لك به كلام شيخنا تعلم منه ما فى كلام الحواشى وسنزيدك ايضا حا وبيانا للحقيقة ان شاء الله تعالى

وكتب ابن قاسم على قول الجلال ولما شاركه فى التعبير بهما عنه فتقل اعتراض شيخه الشهاب بأنه يجب حذف عنه وأجاب عنه بالمنع وأطال بما لا طائل تحته فان قول الشهاب لان التعبير بهما عن ذلك البعض لا يشاركه فيه غيره اه مبنى على اتحاد مرجع الضميرين فى يشاركه وعنه وهو البعض بدون تأويل وأما مع التأويل الذى ذكره ابن قاسم فلا يرد على ان المتبادر من سوق الكلام ان ضمير عنه يرجع الى ما يحكم به العقل وفاقا وهو وان تأخر عنه لنظا لكنه متقدم عليه رتبة لانه فاعل شارك ولا داعى لارجاع الضمير الى البعض وارتكاب التكلفات مع ظهور المراد كذا أفاده المطار ولذلك أعرض عن اعتراض الشهاب وجواب ابن قاسم وعلى كل حال فالقصد كما قال المطار الجواب عما يقال ما الفائدة فى تقسيم الحسن والتبجح الى المعانى الثلاثة مع ان النزاع انما وقع فى المعنى الثالث اه

قال المصنف (والحسن والتبجح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص عقلی) قال الجلال أى يحكم به العقل اتفاقا ومثل للحسن والتبجح بالمعنى الاول بحسن الحلو وقبح المروم مثل للحسن والتبجح بالمعنى الثانى بحسن العلم وقبح الجهل اه وكتب ابن قاسم على قول المصنف بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته فقال أى ملائمة الشئ الحسن للطبع ومنافرته له فالمصدر مضاف للمفعول والجار والمجرور أعنى بمعنى حال الى آخر ما أطال به من المناقشات اللقضية التى أعرضنا عنها ثم قال واعلم ان ابن الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفته قال شيخنا العلامة وربما يقال ان بينهما فرقا لان الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما فى دواء المريض اه أى والملائم للطبع ربما خالف الغرض والمنافر للطبع ربما وافق الغرض وبالفرض عبر فى الموقف فقال الثانى ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عن الحسن والتبجح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة اه قال السيد فى شرحه فيقال الحسن ما فيه مصلحة والتبجح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما أى وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة الغرض أو مخالفته اه وقال المطار فما وافق الطبع فحسن وما نافر

ما يلائم الطبع وينافره كاتخاذ الغريق وانتهام البرى * والثاني صفة الكمال والنقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهو بهذين الاعتبارين عقلي بلا خلاف اذ العقل مستقل بادرالك الحسن

قبيح وما ليس كذلك لم يكن قبيحا ولا حسنا وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصاحبة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما اه وظاهر جعل ما فسر به العضد موافقة الغرض ومخالفته تفسيرا لكلام المصنف ان المراد من العبارتين واحد فلائم الطبع أو الغرض هو ما فيه مصلحة ومنافر الطبع ومخالف الغرض هو ما فيه مفسدة ولذلك قال شيخنا عبر ابن الحاجب بموافقة الغرض ومخالفته * وفي بعض الكتب اشتماله على المصلحة والمفسدة ومآل المعاني الثلاثة واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه ملائم لطبعه ليله اليه بسبب اعتقاد النفع ومخالفته فيه مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية المائلة الى جلب المنافع ودفع المضار كذا في عبد الحكيم على المقدمات اه وأقول قد عبر ايضا في متن المسلم بمعنى ملائمة الغرض الدنياوى * ومنافرتة قال شارحه صاحب كشف المبهم كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن أى ملائم للغرض الدنياوى ومخالفته قبيحة أى منافرة ومخالفة للغرض الدنياوى وهذا موافق لما نص عليه الآمدى في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضى العضد في شرح المختصر والمواقف واثموشجى في شرح التجريد والشتازانى في شرح المتناصد وذكر ابن الهمام في التحرير مقامه متعلق المدح والذم في مجارى العادات وذكر الامام الرازى في المحصل ونهاية انقول وغيرهما من كتبه والبيضاوى في الطوابع والمنهاج والاسنوى في شرح المنهاج والتاج السبكى في جمع الحوامع وصدر الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرتة لكن كلام اغندهارى في المغتنم يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض أو مخالفته ويعبر عنه بثلاثة الطبع ومنافرتة اه * وفي كلام الجلبى في حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة

وبالجملة الحسن والقبح بتلك المعاني كلها عقليان كما نصوا عليه اه ومن هذا تعلم أن لافرق بين مغايرة هذه العبارات بعضها للبعض الآخر وبين اتحادها حيث كان الحسن والقبح عقليين على كل حال باتفاق * وكتب ابن قاسم على قول الجلال والمصنف وبمعنى صفة الكمال والنقص الخ فأولا تكلم على الجار والمجرور في قوله وبمعنى وعلى اضافة معنى الى صفة وضافة صفة الى كمال وانها بيانية وان تعبير المصنف بذلك يوافق تعبير غيره كالسيد في حواشى العضد حيث قال وقد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان وان فائدة زيادة معنى هو

والتبجح منهما فلا حاجة في ادراكهما الى الشرع * والثالث ما يوجب المدح أو الذم الشرعي عاجلا والثواب أو العقاب آجلا فهو محل النزاع فالمعتزلة قالوا هو عتلى أيضا يستقل العقل بادراكه دون

ما قدمه في زيادة معنى قبله وفائدة زيادة صفة دفع توهم ان المراد معنى لفظ الكمال والنقص وليس كذلك وان بهذا اندفع اعتراض شيخه العلامة حيث قال والمراد بالصفة المعنى التقائم بالغير فحسن العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فلو قال وبمعنى كونه صفة كمال كان أوفق بالمعنى المراد وان وجه اندفاعه أن اعتراضه مبنى على ان الصفة في عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالعلم وليس كذلك بل هي نفس الكمال كما تقرر وبه يظهر ان المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم كما زعمه الشيخ كما يفهم من قوله والحاصل ان علم بل هذا الزعم غلط على المصنف بل انما فسر به كمال العلم مثلا وعبارة المصنف هي عبارة المواقف ونقل عبارتها الموافقة لعبارة المصنف ثم استدرك عليه بما قاله السيد في شرح المواقف حيث قال فالحسن كون الصفة صفة كمال والتبجح كون الصفة صفة نقصان اه * وان بينه وبين ما تقدم له في حواشي العنصر تفاوتنا فانه فيها جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محمول كلام المصنف على توجيهه لاعن كون الشيء صفة كمال وقال ثانياً ويبقى الكلام في انه عبارة عن نفس كمال العلم كما اقتضته عبارة المصنف وفاقا لما اقتضته عبارة المواقف وحواشي العنصر أو عن كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح المواقف اه وأقول الفرق بين كونه عبارة عن نفس كمال العلم وانه عبارة عن كون العلم صفة كمال انه على الاول يكون الكمال وصفاً لنفس العلم فيكون العلم هو الموصوف بالحسن وعلى الثاني يكون العلم أيضاً صفة كمال فهو حسن بمعنى انه نفسه صفة كمال والموصوف هو الذات التي قام بها العلم والمآل واحد فلا حاجة الى هذا التطويل فانه لا معنى لكمال العلم الا انه صفة كمال * وقد عبر في مسلم الثبوت بقوله لا نزاع في أن الفعل حسن وقبيح عقلاً بمعنى صفة الكمال والنقصان فقال شارحه صاحب كشف المبهم كقولنا العلم حسن أى صفة كمال والجهل قبيح أى صفة نقصان وهذا موافق لما نص عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرها من كتبه والبيضاوى في المنهاج والطوالع والاسنوى في شرح المنهاج والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير والتفاضل العنصر في المواقف والقوشجى في شرح التجريد وصدر الشريعة في التوضيح والتفتازانى في شرح المقاصد وأمثالهم من عامة الاصوليين واشتكمين * وذكر الآمدى في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والعنصر في شرح المختصر مالا حرج في فعله وما فيه حرج اه * وبهذا تعلم ان ما ذكره الآمدى وابن الحاجب والعنصر في شرح المختصر من أن الحسن والتبجح بمعنى مالا حرج فيه وما فيه حرج هو بمعنى تفسيرهما بصفة الكمال والنقص فهو عتلى اتفاقاً

الشرع اما لذات الفعل أو لصفة عائدة الى الاحكام أو لوجوه واعتبارات على خلاف لهم وأهل السنة قالوا هو شرعى أى لا يعلم استحقاق المدح أو الذم ولا الثواب أو العقاب شرعا على الفعل الا من

وليس معنى الحرج استحقاق الذم فى حكم الشارع كما فهمه السعد ونقله ابن قاسم فيما قدمناه وبذلك يكون موضع النزاع هو المعنى الذى سبكه المصنف فقط وهو المعنى الثانى فى كلام المضد فى شرح المختصر * وعلى كل حال فالمعنى للحسن والتبجح ثلاثة محل النزاع واحد منهما الذى هو ترتب المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا * وقال المولوى محمد عبد الحق فى شرح منبهات المسلم بعد أن ذكر المتن معنى الحسن والتبجح المذكورين هنا ما نصه لكن هذين المعنيين قد يختلفان بحسب المواضع والاشخاص والاقوات الا ترى ان الاحسان صفة كمال بطبع القلوب ويوافق الاغراض الدنياوية فهو حسن بكلا المعنيين لكن فى بعض المواضع صفة نقصان يفضى الى الفساد وهدم أساس المنافع فهذا الاعتبار قبيح بكلا المعنيين والاساءة صفة نقصان فهي قبيحة بكلا المعنيين على انها صفة كمال فى بعض المواضع تنضى الى جلب المنافع فهذا الاعتبار حسن بكلا المعنيين وكقتل زيد مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لمقصودهم وكذا بعض الافعال فى عرف قوم صفة كمال وفى عرف قوم آخرين صفة نقصان ونعم ما قيل * مصالح قوم عند قوم مفاسد * وكأكل الحامض مثلا موافق للطبع وملائم للغرض فى بعض الاوقات وغير موافق فى بعضها وكذا الخال بالنسبة الى الاشخاص * وبالجملة معنى الكمال والنقصان قد يعتبر بحسب التعارف وهو قد يختلف بحسب الاوقات والاقوام وقد لا يختلف كالعلم والجهل والحسن والتبجح بهذين المعنيين لا ريب فى كونهما عقليين يدركهما العقل من دون توقف على الشرع اه * وهو ماخوذ من المستصفي للغزالي وهو معنى ما قاله شيخنا من انه ليس المراد بالطبع المزاج بل المعنى ما قاله كما سبق وبهذا أيضا تعلم انه لا يلزم فى كون الحسن والتبجح عقليين أن يكونا كذلك فى كل فعل عند جميع العقلاء بل نارة لا يختلف العقلاء فيهما ونارة يختلفون وان معنى كونهما عقليين اتفاقا ان ادراكهما بهذين المعنيين لا يتوقف على ورود الشرع بل يستبد العقل بادراكهما وان كان بعض العقلاء يدرك بعض الافعال كمالا وبعض العقلاء يدرك ذلك البعض نقصا وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى يحكم به العقل فنقل عن شيخه الشهاب ان العقل انما يدرك الكلى نفسه أو الجزئى المجرد عن المواد فنأخذ المضاف والمنضاف اليه فى الامثلة الاربعه مفهومها كليا فإخاكم هو العقل بنفسه وان اخذا جزئيين من كل وجه فالمدرك للحلو والمر هو العقل بواسطة الحسن المشترك بمعنى الاخذ لذلك بواسطة حاسة الذوق وللعلم والجهل بواسطة آله الباطنة أى لانهما من الكيفيات النفسانية فيدركهما العقل بواسطة الواجدانيات النفسية أيضا ولحسن الحلو والعلم

جهة الشرع ومن المحققين من رد هذا القسم الى الاول وقال انه في الحقيقة راجع الى الالم واللذة ولهذا سلم الرازي في آخر عمره ما ذكره في كتابه نهاية العقول ان الحسن والقبح العقليين

وقبح المر والجهل القوى الباطنة المسماة بالواجدييات كالوهم فيما ذكر ويصح اطلاق العقلي في مقابلة الشرعي على حكم الوهم فيما ذكر اه مع زيادة * ثم نقل عن المحققين أن المدرك للمكليات والجزئيات هي النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين أي لان القوى آلات لها فينسب الادراك اليها والآلات وسائط في الادراك لامدركة وهو لا يخالف ما قاله الشهاب ثم قال واختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلائها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصور الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها برتسمة فيها لانها هي المدركة للاشياء الا أن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلائها وذلك لا يتنافى ارتسام الصورة فيها غاية ما في الباب انها ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته واذا فتحه ارتسم فيها صورته وأدركته هذا حاصل الكلام المشهور وفيه ابحاث في محله وبه تعلم ما في كلامه من الابهام والاجمال كما ان في تفرقة بين العلم والجهل وبين حسن الخلو والعلم وقبح المر والجهل حيث جعل الاولين من مدركات العقل بواسطة آلائه الباطنة والآخرين من مدركات القوى الباطنة نظر ومقتضى ما نقلنا خلافه ثم نقل عن السيد في حواشي المطول ان المدرك للكل وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل ومدرك الصور المحسوسة هو الحس المشترك ومدرك المعاني هو الوهم اه ولا يخفى أن الادراك تارة ينسب الى النفس الناطقة لانها هي المدرك الحقيقي وتارة ينسب الى آلائها الباطنة أو الظاهرة كما ينسب القطع الى القاطع بالسكين تارة وينسب الى السكين تارة أخرى كما ان الارتسام هنا ليس حقيقيا حتى يقال ان صور الجسمانيات وهي منقسمة لو ارتسمت في النفس لانقسمت النفس بانقسامها فان الانقسام انما هو في الماديات الموجودة خارجا بواسطة مقام بهامن الكموم وما في النفس أو آلائها انما هي صور عقلية محضة تمثل تلك الصور المادية وتجعلها منكشفة للنفس ومدركة لها غاية ما في الامر ان العلماء يميزون عن مثل هذا الارتسام تقريبا للافهام ولو ارتسمت الصور الجسمانية في النفس أو في آلائها ارتساما حقيقيا يوجب انقسام محل الارتسام لاقتضى ذلك ان ترسم بمشخصاتها الخارجية فلو كان المدرك نارا لا احترقت النفس أو آلائها والواقع انه لا ارتسام ولا قيام على وجه الحقيقة لشيء من المدركات كلية كانت أو جزئية مجردة كانت أو منترعة من الصور المحسوسة لبالنفس ولا بآلائها وان أردت ان تعرف ذلك فعليك بما بينه العلماء الاختصاصيون في مثل ذلك ولو لا الاطالة وانه مما لا يتعلق بالمقصود بالذات

تأبثان في أفعال العباد اذ كان معناها يؤول الى اللذة والالم
﴿ تنبيهات ﴾ الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام وانما يقولون

لاوردناه ولكن قد نبهناك اليه لتسكون على بصيرة

قال المصنف (وبمعنى ترتب الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة اه)
قال الزركشى واثالث ما يوجب المدح أو الذم الشرعى عاجلا والثواب أو العقاب آجلا فهو
محل النزاع فالمعتزلة قالوا هو عتلى أيضا يستقل العقل بادراكه دون الشرع اما لذات الفعل
أو لصفة عائدة الى الاحكام أو لوجوه واعتبارات على خلاف لهم وأهل السنة قالوا هو شرعى
أى لا يعلم استحقاق المدح أو الذم ولا الثواب أو العقاب شرعا على الفعل الا من جهة الشرع
ومن المحققين من رد هذا انقسم الى الاول وقال انه فى الحقيقة راجع الى الالم واللذة ولهذا سلم
الرازى فى آخر عمره ما ذكره فى كتابه نهاية العقول ان الحسن واتمبح العقليين تأبثان فى أفعال
العباد اذ كان معناها يؤول الى اللذة والالم ثم ذكر تنبيهات ﴿ الاول ﴾ ان المعتزلة لا ينكرون
ان الله هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب
ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعى والحكم تابع لهما
لا عينهما فما كان حسنا جوزة الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان أحدهما
عتلى والاخر شرعى تابع له فبان انهم لا يقولون انه يعنى العقاب والثواب ليس بشرعى أصلا
خلافا لما توهمه عبارة المصنف وغيره ﴿ الثانى ﴾ ما اقتصر عليه المصنف من حكاية قولين هو
المشهور وتوسط قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذى ذكره
أسعد بن عالى الزنجاني من أصحابنا وأبو الخطاب من الخنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن أبى
حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث النظرة وآيات اقرآن المجيد وسلامته من الوهن
والتناقض فهنا أمران ﴿ أحدهما ﴾ ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها ﴿ والثانى ﴾ ان ذلك كاف
فى الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا تلازم بين الامرين بدليل ﴿ وما كان ربك مهلك
القرى بظلم ﴾ أى بقبيح فعلهم ﴿ وأهلها غافلون ﴾ أى لم تأتهم الرسل والشرائع ومثله ﴿ ولولا ان
تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم ﴾ أى من انقبائح ﴿ فيقولوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا ﴾
الثالث انما ذكر المصنف الذم والعقاب وأهمل المدح والثواب لتلازمهما نفيًا وأثباتا وخص الذم
والعقاب بالذكر لانه على أصول المعتزلة لا يتخلف ولا يقبل المزيد بخلاف الاجر والثواب فانه
قابل للزيادة فعبر بما يناسب أصول الخصوم ومراده بترتب العقاب نص الشارع عليه وهو
لا ينافى جواز العفو ولو قال كونه متعلق العقاب لكان أحسن اه وتقله الولى المراقى مختصرا
وتقله ابن جماعة مفردا مختصرا فاعترض على قوله ولو قال كونه متعلق العقاب لكان أحسن

ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق
عندهم الى العلم بالحكم الشرعى والحكم الشرعى تابع لهما لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشرع وما
بأن فيه مسامحة لفظا ومعنى اه ووجهه ان القبح ليس معناه كون الفعل متعلق العقاب بل معناه
كون فاعله بحيث يستحق الذم عاجلا واجلا والعقاب آجلا والخطب سهل واعترض على ما نقله عن
بعض المحققين من رد هذا القسم الى الاول بقوله وفي هذا بحث عندى اه ووجهه انه اذا كان
المراد من اللذة والالم اللذين قال انهما معنى الحسن والقبح للذى رده الى الاول اللذة والالم
فى الدنيا فهو مسلم لكنه غير مراد وان كان المراد اللذة والالم فى الدار الآخرة فلا يسلم ان
معناها يؤول الى القسم الاول الذى هو ملائمة الطبع ومنافرته بعد ما علمت ان ذلك بمعنى
ملائمة الغرض الدنيوى ومخالفته مما قدمناه لك واعترض على قوله بخلاف الثواب فانه
قابل للزيادة بقوله وفيه بحث من جهة ان الثواب لا يتخلف اذا تخلف فى الوعد لا يجوز اتفاقا
والتخلاف انما هو فى التخلف فى الوعيد اه ولا يخفى انه غير متجه لان مراد الزركشى المقابلة
بين الثواب والعقاب ان الاول يقبل الزيادة دون الثانى فقط لا فى التخلف وعدمه فانهما
لا يتخلفان عند المعتزلة بدليل اقتصار الزركشى فى جانب المقابلة على قوله فانه قابل للزيادة ولم
يقبل فانه يتخلف فاعلم ذلك * والجلال المحلى زاد المدح وعطف الذم فى كلام المصنف على
مازاده فرجع عاجلا اليهما وزاد الثواب ليكون العقاب فى كلام المصنف معطوفا على
مازاده ويرجع آجلا اليهما ومثل لترتب المدح عاجلا والثواب آجلا بحسن الطاعة ولتقابله
يقبح المعصية وفسر قول المصنف شرعى بقوله أى لا يحكم به الا الشرع المبعوث به الرسل
أى لا يؤخذ الا من ذلك ولا يدرك الا به خلافا للمعتزلة فى قولهم انه عقلى أى يحكم به العقل
لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله أى يدرك العقل ذلك
بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع
وقبح الصدق الضار وقيل العكس ويجبىء الشرع مؤكدا لذلك أو باستعانة الشرع فيما
خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال الى ان قال
وتركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان
العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقبلها وان لم يتخلف أيضا اه وهو مأخوذ
من الزركشى وأشار بقوله وان لم يتخلف أيضا الى رد اعتراض ابن جماعة على الزركشى كما
أوضحناه من قبل * وكتب ابن قاسم على قول المصنف والجلال وبمعنى ترتب المدح والذم الخ
فقال فيه أمور حاصل في الاول ان اضافة معنى لما بعده بيانية لكنه فى الحقيقة مضاف الى
محذوف أى وبمعنى استحقاق ترتب الخ لان اللازم هو استحقاق الترتب لانفس الترتب اذ قد

كان قبيحا منه فصار عند المعتزلة حكمان * أحدهما عقلي والآخر شرعي تابع له فبان انهم لا يقولون انه يعنى العقاب والثواب ليس بشرعي أصلا خلافا لما توهمه عبارة المصنف وغيره (الثاني) ما اقتصر

يتخلف وقد يراد بالترتب كونه بحيث يستحق ذلك لا حصول ذلك بالفعل فلا حذف (والثاني) ان عاجلا وأجلا ظرفان للمدح والذم وللثواب والعقاب أو للترتب ان كان بمعنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الآخر لتحقيقهما في الحال مطلقا ونقله العطار ملخصا ونقله البناني ملخصا والثالث ما قاله شيخه العلامة من ان حاصل المصنف ان الحكم بمعنى ترتب المدح أو الذم شرعي لان الحكم هو خطاب الله الخ أى الخطاب التكليفي الطالب أو المحرم أو المنخير والحكم بمعنى الترتب المذكور وهو كونه سببا لذلك المدح أو الذم وهذا من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف فيخرج عن سياق كلامه الى ان قال فلو قال بمعنى أمر الله ايانا بالمدح أو الذم الخ لكان من خطاب التكليف * وعبرة ابن الحاجب توافق هذا المعنى الاخير اه ورده بما حاصله انه ليس المراد هنا ان الخطاب ورد بكون شئ سببا للمدح أو الذم بل انه ورد بالمدح أو الذم وان عبارة المواقف تفيد ان محل النزاع هو متعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وان عبارته كعبارة المصنف اه وهذه الامور الثلاثة خصوصا ما يتعلق باعتراض العلامة والجواب عنه من الغرائب * أما الاول فلانه سواء قدرنا مضافا أو جعلنا الترتب بمعنى الاستحقاق فقد فهموا منه أن المراد استحقاق الترتب الذي هو لازم الحكم بدليل قول ابن قاسم وتبعه غيره لان اللازم هو استحقاق الترتب الخ والثاني مبني على الاول واما اعتراض العلامة فهو ناشئ من عدم الالتفات الى أن الكلام في تفسير الحسن والتقيح اللذين هما محل النزاع وأما الجواب عنه فهو وان كان صحيحا حيث جعل عبارة المصنف كعبارة المواقف لكنه يخالف ما قدمه وان المراد بالحسن والتقيح استحقاق الترتب الذي هو لازم وليس المراد بهما ورود الامر بالمدح أو الذم كما يقوله الآن وعلى كل حال فان عبارة المصنف هي العبارة التي كاد يطبق عليها الجميع وعلى ان الحسن بمعنى ترتب المدح والثواب والتقيح بمعنى ترتب الذم والعقاب ليس الا الاحكام التكليفية الخمسة ولا يفهم منهما خلاف ذلك ولذلك كتب شيخنا رحمه الله على قول المصنف و بمعنى ترتب المدح والذم الى آخره فقال هذا هو المنتقم الى الوجوب وغيره عند الفقهاء والمعتزلة قال السعدي التلويح الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم يرجع الى كونه بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل وعلى قياسه الحرمة وغيرها * وهذا المعنى للوجوب وغيره أثر الايجاب وغيره ان لم نقل بالتغاير الاعتباري وهو هو ان قلنا به فان قلت الوجوب صفة الواجب وهو الفعل وكذا غيره من الاحكام والترتب صفة المترتب وهو الثواب والمدح أو العقاب والذم أو غيرها قلنا يفهم من ترتب الشئ على الشئ صفة للشئ هي كونه مترتبا عليه

عليه المصنف من حكاية قولين هو المشهور وتوسط قوم فقالوا قبجها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذي ذكره أسعد بن علي الزنجاني من أصحابنا وأبو الخطاب من الحنابلة

ذلك الشيء فالقوم وان عرفوا الحسن والقبح بالترتب امكنهم تسامحوا اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفعل أعني كونه بحيث يترتب عليه ذلك فان دلالة ترتب المدح والثواب أو الذم والعقاب على الفعل على كونه بحيث يترتب عليه ذلك دلالة واضحة لاشبهة فيها وذلك كما قال السيد الشريف في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ أو القول هنا كما قال السعد في ذلك ان معنى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب على الشيء هو معنى كون الشيء بحيث يترتب عليه ذلك أى كونه بحيث يستحق فاعله ذلك غاية الامر ان ترتب الشيء على الشيء مركب لا يمكن اشتقاق صفة منه للشيء الا بواسطة أن يقال الفعل مترتب عليه كذا وحينئذ يؤخذ منه صفة اعتبارية هي كونه بحيث يترتب عليه ذلك فينجاب الشارع وتأثير الجهة الذاتية أو العرضية عند المعزلة هو جعله بحيث يترتب عليه كذا عند الحصول والوجوب الذي هو الاثر هو كونه بحيث يترتب عليه كذا وقال في التوضيح الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهو محل الخلاف وقال السعد معنى كون الشيء متعلق المدح والذم والثواب والعقاب شرعا نص الشارع عليه أو على دليله قال عبد الحكيم أى نص الشارع على ان الفعل القلاني ممدوح عليه أو مذموم كما في قوله تعالى ﴿ فيسه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين ﴾ لمباغتهم في الاستنجاء وفي قوله عليه الصلاة والسلام ﴿ من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ﴾ ونصه على دليل أحدهما كآيات الدالة على ان فاعل المأمور به مطلقا ممدوح وتاركة مذموم مثل ﴿ ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية ﴾ ﴿ ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم الآية ﴾ وانما كانت دلائل على المدح والذم على الفعل الخاص لاهلها تدل على الكبرى فيحصل بضم الصغرى سهلة الحصول اليها النتيجة مثل هذا مأمور به وكل مأمور به ممدوح فاعله أو مذموم تاركة اه * وهو يفيد ان المراد بالترتب الترتب عند الله فالوجوب كون الفعل مترتبا عليه عند الله كذا لفاعله لكنه يرجع الى قولنا هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله كذا لما عرفت فليتأمل غاية التأمل فلعلك لا تجد هذا التحقيق في غير هذا التعليق اه وقال في مسلم الثبوت وشرحه فوائد الرحمت بل النزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق مدرجه تعالى وثوابه للمتصف به ومقابليهما أى استحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به فعند الاشاعرة التابعين لابي الحسن الاشعري المعتبرين من أهل السنة أيضا شرعى أى يجعله اياه متصفا بهما فقط لا غير من غير حكمة ولا صلوح للفعل فما أمر به الشارع حسن وما نهى عنه

وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث القطرة وآيات القرآن
 المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فهنا أمران أحدهما إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها
 قبيح ولو انعكس الأمر أى أمر الشارع لانعكس الأمر أى أمر الحسن والتقيح فيصير
 ما كان حسنا قبيحا وبالعكس وعندنا معاشر الماتريديّة والصوفيّة الكرام من معظم أهل
 السنة والجماعة وعند المعتزلة على أى لا يتوقف على الشرع لكن عندنا من متأخري الماتريديّة
 لا يستلزم هذا الحسن أو اتقيح حكما من الله تعالى في العبد بل بصير موجبا لاستحقاق الحكم
 من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح على الراجح فالخا كم هو الله تعالى والكاشف هو
 الشرع فما لم يحكم الله تعالى بإرسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك حكم أصلا فلا يعاقب
 من ترك الأحكام في زمان النثرة ممن لم تبلغهم دعوة رسول أصلا من الرسل ومن هنا اشتربنا
 بلوغ الدعوة في تعلق التكليف بالكافر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالإيمان أيضا ولا
 يؤاخذ بكفره في الآخرة وهذا الرأي بخلافه عند المعتزلة والامامية من الرافضة والكرامية
 والبراهمة لأن كلا من الحسن والتقيح عندهم يوجب الحكم من الله تعالى ولو لم يجبى الشرع
 به فإن فرض عدم إرسال الرسل وكانت الأفعال بإيجاد الله تعالى وجبت الأحكام على حسب
 ما فصل الآن في الشريعة الحقّة اه وقال في كشف المبهم في شرح المسلم فالفرق بين مذهب
 الحنفية ومذهب المعتزلة أن حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة واستحقاق
 الحكم فقط عند الحنفية وإن الحكم في فعل العبد ليس موقوفا على أمر الله تعالى ونهيه
 عند المعتزلة وموقوف على أمر الله ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم
 من الحنفية فانهم كالأشعرى في عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو
 المختار اه ولعله مختار المصنف اه يعنى صاحب المسلم وقد جزم غيره بأنه مختاره ويدل له قوله
 ومن هنا شرطنا بلوغ الدعوة في التكليف وقد قال الزركشى كما تقدم وهو المنصور لقوته من
 حيث القطرة والآيات القرآنية وسلامته من الوهن والتناقض وقد نقل في كشف المبهم عن أبي
 زيد الدبوسي في الميزان أن ممن وافق هؤلاء الحنفية أبو العباس القلانسي وأبو اسحاق الاسفرايني
 والقفال الشاشي والحليمي وغيرهم وذهب الى مذهب الاشاعرة عامة أهل الحديث اه ومن هذا
 تعلم أن الحسن والتقيح بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه وذمه تعالى وعتابه اللذين انفقت
 عليهما الحنفية والمعتزلة وقالوا انهما عقليان وخالقهم في ذلك الاشاعرة يفايران الحسن والتقيح
 بالمعنى المذكور أيضا مرادا منهما الحكم الذي ينقسم الى الأحكام التكوينية الخمسة فانها
 بالمعنى الاول يدركان بالعقل عند كل من الحنفية والمعتزلة ولكن الحنفية يقولون لا يلزم من
 اتصاف الفعل بهما أن يوصف بالحكم والمعتزلة يقولون يلزم ذلك واما هما بالمعنى الثاني فقد

﴿والثاني﴾ ان ذلك كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا تلازم بين الامرين بدليل ﴿وما كان ربك مهلك القرى بظلم﴾ أي بقبيح فعلهم ﴿وأهلها غافلون﴾ أي لم تأتهم الرسل والنشرايع

اتفقت الاشاعرة مع هؤلاء الحنفية على أنهما شرعيان لاعقليان وخالف في ذلك المعتزلة وقالوا هما أيضاً عقليان وكلام المصنف كغيره ممن نقل عنهم شيخنا في الحسن والتبجح بالمعنى الثاني الذي هو الحكم المنقسم الى الوجوب والحرمة وأخواتهما الذي يتنق في الحنفية والاشاعرة على انه شرعي وان الحسن والتبجح بالمعنى الاول بمعنى صلوح الفعل لان يتعلق به الامر والنهي كما يتضح لك مما يلي في بيان الحكم الذي هو موضع النزاع بين الحنفية والمعتزلة قال في فوائد الرحوت واعلم أن المراد بالحكم الذي هو محل النزاع في هذا المحل هو اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل أو الكف جبراً وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً ولا يوجب الحسن والتبجح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والتبجح ليسا الا الصلوح والاستعداد لوجود الثواب والعقاب وأما انه يتعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع اشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا قاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والتبجح العقليين وبما قررنا يندفع ان هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان أريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتأتى قول المعتزلة وان أريد كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى انكاره فحينئذ لا نزاع الا في اللفظ فن قال بتعلق الحكم قبل الشرع أراد اثباتاً ومن نقاه نقاه بمعنى الخطاب فتفكر وانصف اه وقال المولوى محمد عبد الحق في شرح منہیات المسلم بعد ان نقل الاعتراض والجواب المذكورين وأنت تعلم ما فيه اما أولاً فلان هذا المعنى للحكم خلاف ما هو المتقول عنهم فكيف يحمل كلامهم عليه واما ثانياً فلانه ان كان في الفعل استحقاق الثواب أو العقاب فهو حسن أو قبيح فاعتباره في ذمة العبد للحسن والتبجح لا يكون جبراً لانه ان كان بلا حسن ولا قبح أو كان مع حسن وقبح لكن يكون اعتبار الشارع بالفعل أو عدمه في ذمة العبد مع قطع النظر عن الحسن والتبجح يلزم الحكم بلا سابقة الحكمة والصلوح لان ما وجوده وعدمه مستويان بالنظر الى الحكم ليس سابقاً عليه واما ثالثاً فلان قوله ان هذا الاعتبار من الشارع لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً ممنوع بل الخطاب انفسى والكلام انفسى عين ذلك الاعتبار وهو قديم وتعلقه حادث بعد ان شرع فخال الخطاب والاعتبار واحد وان تغايراً مفهومهما وأما رابعاً فلان قوله واما انه يتعلق بحسب هذا الصلوح الخ معناه ان الاعتبار المذكور ليس متعلقاً باعتبار ذلك الصلوح والاستعداد لان يتعلق اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف لا باعتبار هذا الصلوح والاستعداد ولا يخفى ان

ومثله ﴿ ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم ﴾ أى من امتناع ﴿ فيقولوا ربنا لولا أرسلت
إينا رسولاً ﴾ الثالث انما ذكر المصنف الذم والعقاب وأهمل المدح والثواب لئلا يظنهما تقياداً

ذلك الصلوح كان حاصله للفعل قبل ورود الشرع فيوجب ذلك الصلوح لذلك الاعتبار
الذى هو الحكم قبل ورود الشرع فلا يجوز انكاره من الخفية فلا يصلح للنزاع واما
خامساً فلانه لا يخلو اما أن يتعلق ذلك الاعتبار باعتبار صفة مصلحة أو مفسدة أو باعتبار
صفة كمال أو نقصان أو يتعلق بلا اعتبار صفة كذائية أصلاً في الفعل على الاول تلك الصفة
حاصلة للفعل قبل ورود الشرع فيوجب تلك الصفة لذلك الاعتبار الذى هو الحكم قبل
ورود الشرع فلا يجوز انكاره من الخفية فلا يصلح للنزاع وعلى الثاني يلزم حكم الحاكم
بلا اعتبار مصلحة أصلاً والمعتزلة هاربون عنه ولعل الحق في الجواب أن يقال المراد بالحكم
الخطاب ولا ريب ان الخطاب المتعلق بالافعال قديم وتعلقه حادث فالاول قبل ورود
الشرع والثاني بعد وروده والمعتزلة يقولون ان الخطاب وتعلقه كلاهما حادثان قبل ورود
الشرع فهذا هو تحرير محل النزاع فقول المورّد فلا يتأتى اقول بكونه قبل ورود الشرع أى
لا خطاب قبله ممنوع بل غير صحيح على أن كون الفعل منوطاً للثواب والعقاب ليس معناه
الا صلوحه لهما فالحكم حينئذ عين الحسن والتبجح والكلام في الحكم الذى هو غير الحسن
والتبجح بأنهما يوجبان له أم لا اه * وأقول اما ما قاله أولاً من أن هذا المعنى للحكم خلاف
ما هو منقول عنهم الخ فهو ممنوع لان الكلام مع الخفية والمعتزلة وهؤلاء قائلون بالوجوب
بمعنى شغل الذمة بالفعل والحرمة بمعنى شغل الذمة بالكف وقد اشتهر الخلاف في الوجوب
بهذا المعنى بين الخفية والشافعية في أنه في العبادات عين وجوب الاداء أو غيره واتفقوا على
انه غيره في المعاملات كما في التوضيح ومسلم اثبتوا وغيرها من كتب أصول الخفية وأما
قوله ثانياً فلانه ان كان في الفعل استحقاق اثواب أو العقاب الخ فهو ممنوع لان معنى قول
صاحب الفوائد ان اعتبار الشارع ذمة العبد مشغولة بالفعل أو الكف يكون جبراً ان تكليف
الشارع للعبد واعتباره مكنتاً وشغل ذمته بالفعل أو الكف لا اختيار للعبد فيه وهذا مما
لا شبهة ولا خلاف فيه لاحد وانما اختيار العبد في الامثال فان شاء أتى بالأمور به
امثالاً وان شاء ترك وان شاء كف عن المنهي عنه امثالاً وان شاء فعل وأما قوله في توجيهه
ما قاله ثانياً لانه ان كان بلا حسن وقبح أو كان مع حسن وقبح لكن يكون اعتبار الشارع الخ
فنختار الثاني وهو ان اعتبار الشارع مع حسن وقبح مع قطع النظر عن الحسن والتبجح ولا
نسلم قوله يلزم الحكم بلا سابقة الحكمة والصلوح الخ لانه لا يلزم من قطع النظر عن الحسن
والتبجح أن لا يكون حسن ولا قبح في الواقع حتى يلزم أن يكون بلا سابقة الحكمة والصلوح

وخص الذم والعقاب بالذكر لانه على أصول المعتزلة لا يتخلف ولا يقبل المزيد بخلاف الاجر والثواب فانه قابل للزيادة فعبر بما يناسب أصول الخصوم ومراده بترتب العقاب نص الشارع

ويكون حاصل الكلام ان اعتبار الشارع ذمة العبد مشغولة بالفعل والكف لا اختيار للعبد فيه اتفاقا فيلزم أن نلاحظه حين نجعله موضوع النزاع مقطوع النظر فيه عما يوجبه فعند المعتزلة مجرد الحسن والقبح يوجبان نفس هذا الحكم الذي هو اعتبار الشارع ذمة العبد مشغولة بالفعل أو الكف وان لم يرد الخطاب الشرعي اللفظي بارسال الرسل وانزال الكتب وعند الحنفية لا يوجب الحسن والقبح ما ذكر بل الذي يوجبه هو الخطاب اللفظي المذكور وعلى كل حال فاعتبار الشارع ذمة العبد مشغولة بالفعل منظور فيه الى حسن الفعل بمعنى انه لا يشغل ذمته الا بفعل حسن واعتبار الشارع ذمة العبد مشغولة بالكف عن فعل منظور فيه الى قبح الفعل بمعنى انه لا تشغل ذمته بالكف عن فعل الا اذا كان قبيحا وكل من الحسن والقبح منظور اليه عند اعتبار الذمة مشغولة فعلا بالفعل أو الكف فلا يلزم الحكم بلا سابقة الحكمة أو الصلوح ولا يكون الحسن والقبح مستويين بالنظر الى الحكم فلا يكونان سابقين عليه غاية الامر اننا نلاحظ الحكم في موضع النزاع بالمعنى المذكور بقطع النظر عن ان يكون موجه الحسن واتقبح العقليين اللذين يوجههما كون الفعل مصلحة أو مفسدة بلا توقف على أمر الشارع ونبيه وعن ان يكون موجهه خطاب الشارع اللفظي من أمر ونهي وتخيير وامام ما قاله ثالثا من ان الخطاب النفسي والكلام النفسي عين ذلك الاعتبار وهو قديم وتعلقه حادث الخ فغير صحيح من وجوه الاول ان المقصود هو تحرير محل النزاع بين الحنفية الذين واقفوا المعتزلة في الحسن والقبح العقليين وبين المعتزلة وكل من الفريقين لا يقول ان الحكم هو خطاب الله النفسي وكلامه النفسي وهو قديم وتعلقه حادث اما المعتزلة فلانهم ينكرون الكلام النفسي والخطاب النفسي ولا يقولون بوجوده أصلا ولا يعترفون الا بالكلام اللفظي ويقولون معنى ان الله متكلم انه خالق للكلام كما لا يخفى على من مارس علم الكلام وأما الحنفية فهم وان قالوا بالكلام النفسي والخطاب النفسي لكن لا يقولون انه الحكم بل الذي يقول بذلك هم بعض الاشاعرة وأما الحنفية فيقولون ان الحكم هو ما اصطلاح عليه الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب اللفظي الذي هو المبحوث عنه في علم الاصول كتابا أو سنة أو ما يرجع اليهما من اجماع وقياس ولعل العلامة المولوى محمد عبد الحق فهم ان الحكم خطاب الله من قول المعترض ان أريد بالحكم خطاب الله تعالى الخ ولم يلتفت لقوله اذ لا خطاب قبله الخ فان هذا صريح في ان المعترض يريد انه ان أريد بالحكم أثر الخطاب اللفظي لا الخطاب النفسي لما علمته من ان الكلام في الخلاف بين الحنفية والمعتزلة على ان الجيب

عليه وهو لا ينافي جواز العفو ولو قال كونه متعلق العقاب لكان أحسن ^{فان قلت} كيف قال عفى
وشرعى والمبتدأ اثنان والخبر يجب مطابقته للمبتدأ ^(قلت) يجوز أن يكون الخبر حذف احد جزئيه

انما يريد ان يبطل قوله المعترض ويقول في ابطاله ان الحكم بالمعنى الذى قاله المعترض ليس
محل النزاع لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثانى بل المراد بالحكم فى موضع النزاع هو ما قلناه حتى
يمكن ان يكون مفهوم واحد يدور عليه النزاع نضيا قبل الشرع واثباتا له قبله فيكون النزاع
حقيقيا وأما لو قلنا ان مدار النزاع هو الحكم بمعنى أثر الخطاب اللفظي فالحكم بهذا المعنى
لا يثبت المتعزلة قبل البعثة لانهم يوافقون الحنفية فى أنه ليس قبل البعثة خطاب لفظي فلا
خطاب قبلها فلا حكم قبلها هو أثر ذلك الخطاب اللفظي اتفاقا ولو قلنا ان مدار النزاع هو
الحكم بمعنى أثر الحسن والتبجح فلا يتأتى خلاف الحنفية وانكارهم وجوده قبل الشرع مع
موافقة المعتزلة على الحسن والتبجح وعلى فرض اننا جرينا على رأى بعض الاشاعرة وقلنا ان
الحكم هو خطاب الله النفسى وانه قديم وتعلقه حادث فهذا اتفاهل من الاشاعرة بذلك لا ينكر
ولا يستطيع ان ينكر ان الحكم أيضا يطلق على أثر الخطاب وهو الوجوب والحرمة
وأخواتهما ولا شك فى ان هذا الحكم بهذا المعنى هو موضع النزاع أيضا فالاشاعرة ينكرون
كون الحسن والتبجح بهذا المعنى عقيين ويقولون انهما شرعيان على وجه ماسبق والحنفية والمعتزلة
يقولون انهما عقليان ولكن الحنفية يقولون ان الحكم بمعنى الوجوب والحرمة وأخواتهما
لا يوجد شئ منها الا بورود الخطاب اللفظي وبعثة الرسل ويوافقون الاشاعرة فى هذا وان
خالفهم فى كون الحسن والتبجح شرعيين ولا ينافى هذا ما قدمناه عن صاحب فوائد الرحمات من
اتفاق الحنفية والاشاعرة على ان الحكم ينقسم الى الوجوب والحرمة وأخواتهما شرعى لان
معناه انه لا يوجد هذا الحكم بالفعل الا بورود الشرع لكن الحنفية مع موافقتهم الاشاعرة
على ذلك يقولون انهما عقليان أيضا أى ان الشارع لا يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عن
ما هو قبيح فلا يجوز عندهم اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بفعل الا اذا كان حسنا ولا
اعتباره ذمة المكلف مشغولة بالكف عن فعل الا اذا كان الفعل قبيحا والمعتزلة قالوا ان
الحكم بالمعنى المذكور لا يتوقف وجوده وانصاف فعل العبد به على ورود الخطاب اللفظي
بل قد يوجد بان يدرك العقل مصلحة فى الفعل أو مفسدة فيدرك فيه حسنا أو قبيحا فيعلم حكم
الله تعالى من وجوب وحرمة وأخواتهما وان لم يوجد خطاب لفظي ولا يبعث رسول أصلا
نخالفوا الاشاعرة والحنفية فى هذا وان وافقوا الحنفية فى كون الحسن والتبجح عقليين
والحاصل ان الاشاعرة وان قالوا ان الحكم هو الخطاب النفسى يقولون ان تعلقه التنجيزى الذى
ينتفى قبل البعثة هو عبارة عن انزاله خطابا لفظيا على رسول وان الحكم بمعنى الوجوب والحرمة

اي كلاهما عتلى أو هو خبر عن الثاني وحذف من الاول لدلالته عليه ويجوز في انتصاب قوله خلافا وجهان في أحدهما أن يكون مصدرا في والثاني أن يكون حالا أي أقول ذلك خلافا لهم

واخوانتهما لا يوجد قبل هذا التعلق التنجيزي فلا يوجد قبل البعثة ولا يسمون الخطاب اللفظي حكما بل يجعلونه دليلا على الكلام النفسي والمعتزلة ينكرون الخطاب النفسي ولا يعترفون الا بالخطاب اللفظي ويقولون ان الحكم بمعنى الوجوب والحرمة واخوانتهما لا يتوقف على ورود الخطاب اللفظي والحنفية وان قالوا بالخطاب النفسي لكن لا يسمونه حكما بمعنى كونه وصفا لفعل المكلف بل يقولون لاحكم كذلك الا ما كان أثرا للخطاب اللفظي وهو الوجوب والحرمة واخوانتهما وهو ما اصطلاح عليه الفقهاء فيحل النزاع هنا الذي اتفق الحنفية مع الاشاعرة على انه شرعي وخالفهم المعتزلة انما هو الحكم التكليفي بالمعنى الذي اصطلاح عليه الفقهاء الا ترى الى ما قاله هو نفسه عند قول المسلم قلو لم يوجد الشرع لوجبت الاحكام حسب ما فصلت في شرائع الانبياء من الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وقول صاحب التوائج ان هذا الاعتبار لا يستدعي خطابا ولا كلاما معناه ان هذا الاعتبار من حيث ذاته لا يستدعي ما ذكر لانه لو استدعي ذلك لذاته لم يستطع أحد انكاره ومن هذا تعلم ان دعوى انولوى محمد عبد الحق ان الكلام النفسي عين ذلك الاعتبار وان حالهما واحد وان تغايرا مفهوما اه غير صحيحة وهي مأخوذة من قول الاشاعرة ان الخطاب النفسي هو الايجاب والحكم النفسي هو الوجوب وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار والحنفية لا يعترفون بذلك بل شنوا على قائله وقد رده السيد بان الايجاب والوجوب من مقولين متغايرتين ذاتا فكيف يمكن اتحادهما وان كان ما قاله السيد فيه كلام سيأتي وأما ما قاله رابعا من ان معنى قول صاحب التوائج وأما انه تعلق بحسب هذا الصلوح الى آخره ان الاعتبار المذكور ليس متعلقا باعتبار ذلك الصلوح واعتراضه على ذلك بقوله ولا يخفى ان ذلك الصلوح كان حاصل الخ فيه ان معنى قول صاحب التوائج المذكور اننا كما أخذنا اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بالفعل أو المكف بقطع النظر عن ان يكون أثرا للخطاب وقلنا ان ذلك الاعتبار لا يستدعي خطابا ولا كلاما كذلك نأخذ ذلك الاعتبار بقطع النظر عن ان يكون أثر الحسن والتبجح وعن ان يكون متعلقا بحسب هذا الصلوح والاستعداد حتى يكون موضع النزاع شيئا واحدا ويصلح لأن يكون النزاع فيه حقيقيا كما تقدم فالذي يجعله أثر الخطاب ويستدعيه يقول لاحكم قبل الشرع والذي يجعله متعلقا بحسب هذا الصلوح والاستعداد يجعله سابقا على الشرع فاراد صاحب التوائج ان يحرر محل النزاع بين هؤلاء الحنفية وبين المعتزلة وان كانوا جميعا قائلين بوجود هذا الصلوح والاستعداد في الفعل قبل الشرع لكن الحنفية يقولون ان هذا الصلوح يوجب استحقاق

أى مخالفا واستحضر هذا في كل موضع ذكر فيه هذا وكذا قولهم وقدنا

الحكم أى يوجب أن يكون الحكم الذى يوجد بالخطاب على حسب هذا الصلوح فلا يأمر
الا بما هو حسن عقلا ولا ينهى الا عن ما هو قبيح عقلا والمعتزلة يقولون ان هذا الصلوح
والاستعداد يوجب نفس الحكم بالفعل والشرع اما مؤكدة فيما يدرك بالضرورة
أو النظر أو كاشف فيما لا يدرك العقل أصلا بخفاء هذا الصلوح والاستعداد عليه لا لعدم
وجوده في الواقع في الفعل لجهة ذاتية أو عرضية على ماسيأتي فكيف يمكن ان يقال على رأى
الحنفية ان هذا الصلوح والاستعداد يوجب ذلك الاعتبار الذى هو الحكم بعد تصريحهم
بأنه يوجب استحقاق الحكم لانفس الحكم على الوجه الذى ينشأ وأما قوله خامسا فلا أنه لا يخلو
اما أن يتعلق الى آخره فنختار من الاول انه يتعلق باعتبار صفة مصلحة أو مفسدة لكن نقول
ان تعلق هذا الاعتبار باعتبار صفة المصلحة أو المفسدة لا يوجب حصول هذا الاعتبار بالفعل
في الفعل بل يوجب استحقاق حصوله عند ورود الخطاب على الوجه الذى قلناه فصفة
المصلحة أو المفسدة لا توجب عندنا كما يقول المعتزلة لكن عند ما نريد ان نجعله موضع النزاع
نأخذ مفهومها عاما حتى يصلح ان يكون موضع النزاع على ما فصلناه ومتى علمت ان صفة
المصلحة أو المفسدة لا توجب بالفعل ذلك الاعتبار الذى هو الحكم فكيف يقال انهم اذا قالوا
بمحصل هذا الصلوح والاستعداد يلزم القول بأن تلك الصفة توجب ذلك الاعتبار الذى هو
الحكم قبل ورود الشرع ألا ترى الى ما قدمنا من أن الحنفية يقولون ان صفة المصلحة أو
للمفسدة توجب استحقاق الحكم بالأمر والنهي من الحكيم فما لم يحكم بأمر الرسل وانزال
الخطاب فليس هناك أمر ولا نهى فلا حكم وأما قوله ولعل الحق في الجواب أن يقال ان
فنقول فيه ان ما نسب الى المعتزلة وبنى عليه جوابه من انهم قائلون ان الخطاب وتعلقه حادثان
قبل ورود الشرع فغير معروف عنهم ولم تنف له على سلف فيه والمنقول عنهم في جميع الكتب
الكلامية والاصولية المتداولة وغيرها مما اطلعنا عليه انهم ينكرون الكلام النفسى بالكيفية
ولا يعترفون الا بالخطاب اللفظي وجميع الفرق متفقون على ان الخطاب اللفظي وتعلقه حادثان
بالبعثة وارسال الرسل لاقبلها وكيف يمكن أن يوجد الخطاب اللفظي قبل البعثة وهي انما توجد
به اتفاقا كما ان المعروف عنهم وصرح به المولوى محمد عبد الحق وغيره ان الخطاب كاشف
فيما لا يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة للخفاء كما قلنا لا لعدم وجودهما ومؤكدة فيما يدرك
فيه ذلك بالضرورة أو النظر كما تقدم كما ان قوله المراد بالحكم الخطاب ولا ريب ان لا يوافق
مذهب الحنفية قائلهم وان قالوا بالخطاب الازلي لكن لا يسمونه حكما بالمعنى المراد الذى هو
صفة فعل المكلف ولا يحتاجون لما احتاج القائلون بأن الحكم هو الخطاب الازلي في دفع

اعتراض المعتزلة بأن الحكم عندكم حادث والخطاب قديم من أن الخطاب قديم وتعلقه حادث لأن الحثية من أول الامر قائلون بأن الحكم هو ما اصطلاح عليه الفقهاء وهو أثر الخطاب اللفظي فلا يتوجه عليهم اعتراض المعتزلة كما قدمناه

وبهذا تعلم أننا لو أخذنا الاعتبار المذكور مقيداً بكونه أثر الخطاب يكون قول المورد فلا يتأق القول بكونه قبل وجود الشرع اذ لا خطاب قبله صحيحاً ولا يندفع الا بما قاله صاحب الفوائد المعبر عنه بيمض الاءاظم وأما قوله على ان كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب ليس معناه (الخ) فتقول له ان أردت بكون الفعل مناطاً للثواب والعقاب بكونه بحيث يستحق فاعله الثواب أو العقاب فيكون معنى ذلك ليس الا صلوحه لهما فهو مسلم ولكن لانسلم ان الحكم حينئذ عين الحسن والتبجح بهذا المعنى لما تقدم من ان الحسن والتبجح عند الحثية والمعتزلة بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلاً وثوابه آجلاً ومقابلهما وهذا المعنى بعينه هو كون الفعل مناطاً للثواب أو العقاب وبعد ان اتفق الحثية والمعتزلة على أن الحسن والتبجح بهذا المعنى اختلفوا في أنهما يستلزمان حكماً في العبد هو الوجوب والحرمة وأخواتهما أولاً يستلزمان كما فصله مسلم الثبوت وحينئذ لا يلزم من أن معنى كون الفعل مناطاً للثواب أو العقاب هو صلوحه لهما الا أن يكونا عين الحسن والتبجح لا أن يكون الحكم عين الحسن والتبجح حتى يقال ان الكلام في الحكم الذي هو غيرهما على أن الحسن والتبجح قد يطلقان أيضاً بمعنى ترتب المردح أو الذم والثواب أو العقاب وهما الحكم المنتقسم الى الوجوب والحرمة وغيرهما وحينئذ يكونان هما الحكم بعينه الذي فيه النزاع على الوجه الذي نقله شيخنا عن السعد في التلويح كما قدمناه غاية أن الحسن والتبجح اذا كانا عين الحكم يتفق محققوا الحثية مع الاشاعرة على أنهما شرعيان لكنهم يخالفون المعتزلة أيضاً فيه فن المعتزلة يقولون أنهما عقليان كالحسن والتبجح بالمعنى الاول الذي واقفهم محققوا الحثية على انه عقلي واختلفوا في استلزامه الحكم وعدمه كما سبق وان أردت بكون الفعل مناطاً للثواب والعقاب كونه واجباً أو حراماً فلا نسلم ان معنى ذلك هو صلوحه لهما الذي هو معنى الحسن والتبجح بل بعد كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب بمعنى الوجوب والحرمة لا بد عند المعتزلة من اثابة الفاعل ان كان واجباً أو عقابه ان كان حراماً بناء على وجوب العدل عقلاً على الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً أو يجوز العفو عن فاعل الحرام كما تقول الحثية وهذا شيء وما نحن بصدد شيء آخر لان الصلوح والاستعداد الذي كلامنا فيه وتقول أنه الحسن والتبجح هو معنى صلوح الفعل لان يتصف بالحكم الذي هو الوجوب والحرمة وأخواتهما اولاً ان يستحق بأن يتصف به عند ورود

الخطاب بإرسال الرسل وأما الصلوح الآخر فهو بمعنى صلاحية الفعل بعد انتصافه فعلاً بالحكم لأن يثاب فاعله أو يعاقب وشتان ما بين الأمرين * والخاص أن موضع النزاع بين محققي الحنفية وبين المعتزلة هو الحكم المنتقسم إلى وجوب وحرمة وأخواتهما وإن الحنفية والمعتزلة بعد اتفاقهما على أن الحسن والتبجح عقليان بالمعنى الأول اختلفوا في أنهما يوجبان الحكم بالمعنى المذكور عقلاً بمعنى أنهما يستلزمان أن يحكم الله تعالى بقسم من أقسام الحكم المذكور أو لا يوجبان ذلك عقلاً ولا يستلزمان بل يوجبان استحقاق الحكم فقط قالت المعتزلة بالأول والحنفية بالثاني فالجواب هو ما ذكره بعض الأعاظم أي صاحب فوائد الرحمت على مسلم الثبوت وكتب ابن قاسم على قول الجلال أي لا يحكم به إلا الشرع فقال ما ملخصه أن فيه أمرين الأول أن قضية هذا الكلام اتحاد الحكم في جزئي الانبئات والسلب المشتمل عليهما قوله لا يحكم به إلا الشرع فيكون ما أثبتته المخالف بالعقل هو بعينه الحكم الذي أثبتناه بالشرع مع أنه ليس كذلك بل معنى قول المخالف أن العقل يحكم أنه يدرك الحكم ومعنى قولنا أن الشرع هو الذي يحكم أنه هو الذي يثبت الحكم فلا يكون ما أثبتناه عين ما تناه المخالف ولا ما أثبتته المخالف عين ما تقيناه وأجاب بأن المراد بالحكم في كلا الجزئين هو الإدراك كما أشار إليه الشارح بقوله الاتي ولا يدرك إلا به اهـ * ولا يخفى أنه يجوز أن نقول أن المعنى أن المعتزلة يقولون أن الحكم يثبت بالعقل أي بالطريق والجهة التي يدركها فهي الدليل المثبت لحكم الله في الفعل ونحن نقول أن الحكم يثبت بالشرع أي أن خطاب الشرع من الكتاب والسنة وما تفرع عنهما هو الأدلة التي بها يثبت وحينئذ يكون ما تقيناه عين ما أثبتته المخالف الثاني ما نقله عن شيخه الشهاب أنه أتى بالخصر في هذا دون العقل لأنه لا يتنع الشرع من الحكم به أيضاً ولا مدخل عندنا للعقل في الشرعي اهـ * وقد نقله العطار موضحاً له على وجه حسن وقد قدمنا لك قول الزركشي فالمعتزلة قالوا هو عقلي يستقل العقل بأدراكه دون الشرع إلى أن قال وأهل السنة قالوا شرعي أي لا يعلم استحقاق المدح والذم ولا الثواب والعقاب شرعاً على الفعل إلا من جهة الشرع وأنه قال في التنبيه الأول أن المعتزلة لا يشكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام وإنما يقولون أن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي وهو تابع لها لا عينها فما كان حسناً جوزه الشرع وما كان قبيحاً منعه فصار عند المعتزلة حكماً (أحدهما) عقلي والآخر شرعي تابع له إلى آخر ما تقدم مما يتبين لك منه أن الخلاف في أن العقل طريق دون سواه للعلم بالحكم الشرعي أم لا طريق إلا الشرع بمعنى الخطاب اللفظي الذي يتروله

(١٩ - و - ٢٠ - شروح جمع الجوامع) (أول)

توجد تعلق الخطاب الازلي التنجيزي على رأى بعض الاشاعرة أو الذى ينزوله يثبت الحكم به على رأى محققى الحنفية وبهذا تعلم ان المعتزلة يقولون لا طريق للعلم بالحكم الشرعى الا طريق العقل وادراكه ما فى الفعل من المصلحة والمنفعة والشرع الذى هو الخطاب اللفظي اما مؤكدا فيما يدركه بالضرورة أو النظر واما كاشف فيما لا يدرك فيه مصلحة ولا منفعة كما بيناه لك سابقا فالتقول بأنه أتى بالخصر في هذا دون العقل لانه لا يتبع الشرع من الحكم به أيضا ان كان المراد من عدم امتناع الشرع من الحكم به انه لا يتبع من تكيد الحكم أو كشفه فهو مسلم ولكن لا يفيد لان أهل السنة كما يحصرهم طريق العلم بالحكم الشرعى فى الشرع كذلك المعتزلة يحصرهم طريق العلم به فى جهتي المصلحة أو المنفعة العقليتين ويجعلون الشرع اما مؤكدا أو كاشفا وان كان المراد من عدم امتناع الشرع من الحكم به انه يحكم به ابتداء ويثبت به الحكم فهذا لا يقول به المعتزلة فتعين أن يكون وجه الاتيان بالخصر فى قولنا لا يحكم به الا الشرع اننا نريد أن نتنى أن يكون للعقل مدخل أصلا فى معرفة الحكم ويكون فى مقابله حينئذ أن يقولوا أن يدرك بالعقل بدون حاجة الى الاتيان بالخصر لان موضع النزاع هو ان العقل طريق أم لا طريق الا الشرع فتى أثبتنا أن لا طريق الا الشرع بطل كون العقل طريقا بدون حاجة الى التعرض الى الخصر الذى يقوله المعتزلة فانه متى بطل كون العقل طريقا بطل كون لا طريق سواء بالطريق الاولى * وكتب ابن قاسم على قول الجلال المبعوث به الرسل قتال فيه أمران أحدهما ان هذا القيد مستدرك مع ذكر الشرع وثانيهما ما نقله عن شيخه الشهاب أنه ان أريد الكشف فالشرع أعم من المبعوث به الرسل لما تقدم فى تعريف الرسول والنبي وأن أريد به الاحتراز لم يصح لان الشرع حاكم بذلك سواء كان لرسول أو لنبي ليس برسول فالوجه ترك هذا القيد وأجاب بأن ذلك لموافقة الغالب وبأن ذلك يصح تخريجه على استواء النبي والرسول وهو معنى الرسول على المشهور اه * وأجاب ابن قاسم عن الاول بأن القيد اشارة الى توقف ادراك الحكم على البعثة كما سيأتى متنا وشرحا وإقول بأن الحكم قد يثبت فى حق الانبياء مع انتهاء البعثة ممنوع فان الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم المكنين على ان وصول الشرع للانبياء فى معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز أن يراد بالبعثة ما يشملها حقيقة وحكما ثم نقل عن شيخه العلامة الاشارة الى أن المراد بالشرع اللفظ المنزل عليهم وسننهم أيضا وانه يدل عليه قوله الآتى أى لا يؤخذ الا من ذلك لان المتأخذ منه هو الأدلة وهى الكتاب والسنة ونظر فيه بأن البعث يصدق بالبعث بالاحكام وان الأخذ يصدق بالأخذ من الاحكام على ان من للابتداء يعنى فلا يتوقف الأخذ على اللفظ المنزل عليهم وعلى سننهم وأجاب عن الثاني باختيار الشق الاول منه بناء على ان المراد المبعوث

يجنبه الرسل على أن كون الحكم الذي يبعث به الرسل لا ينافي ثبوته للأنبياء أيضا وإنما
 اقتصرنا على ذكر الرسل إشارة إلى ما تقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الأنبياء
 والرسل فيما نحن فيه وباختيار الشق الثاني وإن وجه الاحتراز أن الشرع الواصل إلى الأنبياء
 من حيث وصوله إليهم واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدرك به والكلام في
 شرع يؤخذ منه هذا الحكم ويدرك به على أنه يجوز أن يراد بالرسل مطلق الأنبياء على
 تغليب الرسل على غيرهم وعلى التجوز في البعثة وإرادة الأعم من الحقيقة اهـ

وقل المطار كلام الشهاب اعتراضا وجوابا وأعرض عن كلام ابن قاسم في جوابه وعن
 كلام شيخه العلامة ومناقشته له ونقل البناني كلام الشهاب مقتصرا عليه غير أنه قال وفي هذا
 الجواب إثني نظر فأمله وبين شيخنا في تقريره عليه وجه النظر بقوله لخروج الأحكام التي
 لم يؤمر بتبليغها اهـ * وأقول لا يخفى أن موضع النزاع كما علمته مما قدمنا لك عن الزركشي وغيره
 أن الحكم المنقسم إلى الوجوب والحرمية وأخواتهما لا طريق له إلا ما في الفعل من المصلحة
 والمفسدة بمعنى أن العقل متى أدرك ما في الفعل من تينك الجهتين أدرك أن الله يحكم فيه بالجواز
 أو المنع بذلك قالت المعتزلة أو أن الحكم المذكور لا يدرك إلا من خطاب الشارع التنظي
 الذي يتبدى به البعثة بذلك قال أهل السنة فيكون الجواب هو ما أشار إليه العلامة من أن
 المراد بالشرع هو اللفظ المنزل إلى آخر ما سبق عنه وأما صدق البعث بالبعث بالأحكام والاختصاص
 بالأخذ منها فلا يضرننا لأنه إذا بعث بالأحكام فلا يمكن فهمها وتفهمها إلا بلفظ يدل عليها
 وكذا الأخذ منها لا يكون إلا بواسطة فهم ما يدل عليها من الالفاظ وإن ادعى الفهم والتفهم
 بخلق علم ضروري فهذا خارج عن موضع النزاع لأنه غير معروف في تبليغ الدعوة على أن
 الواقع هو أن أول الخليفة آدم عليه السلام وهو أول الرسل أيضا وليس قبله نبي ولا رسول
 فهو أول المكلفين من الخليقة ويعتبه ابتدأت الأحكام في حقه وحق كل من بلفظه دعوته
 أو دعوة أي رسول من الرسل على ما سيأتي إيضاحه فتدبر *

وكتب شيخنا رحمه الله على قول الجلال لا يؤخذ إلا من ذلك أي لعدم من غيره كالجمل
 ولا يدرك إلا به أي إلا بواسطة علم الجهة كما عرفت اهـ * وقصد شيخنا كما يعلم مما
 قدمه الرد على الخواشي في قولهم أن قول الشارع ولا يدرك إلا به تفسير لقوله لا يؤخذ إلا من
 ذلك مما يفيد أن المعتزلة يقولون أن الحاكم هو الله أيضا ذكره ليفيد أن المعتزلة لا يقولون أن
 الحاكم هو الله وقد قدمنا لك ما فيه فتدكره على أن ما اعتمد عليه شيخنا من كلام المضد
 والسعد والتوضيح وعبد الحكيم فيما تقدم عنه يمكن رده إلى ما أطبقت عليه كلمة الجميع من
 الإجماع على أن للاحكام إلا الله ولا حكم إلا الله وإن الخلاف إنما هو في طريق العلم بذلك

الحكم كما أسلفناه عن الزركشي وغيره * وكتب العطار على قول الجلال خلافا للمعتزلة فنقل
عن الحصول للغزالي ردا عليهم بأنكم ادعيتم ان حسن بعض الافعال وقبحها مستدرك
القول وأوائلها ونحن ننازعكم في ذلك ومواضع الضرورة لا يتصور فيها خلاف بين العقلاء
فان نسبونا الى عناد عكسنا عليهم دعواهم ثم العناد انما يتصور في شرذمة يسيرة ونحن الجم
الغفير والجمع الكثير لا يتصور منا التواطؤ على كره المصور ومر الدهور من غير رجوع منا
الى الانصاف ولنا في تحقيق مذهبنا ان نفعل الواقع اعتداء يجانس الفعل المستوفى قصاصا
في الصورة والصفات بدليل ان الغافل عن المستند فيها لا يميز بينهما والمختلفان في صفة الذات
يستحيل اشتباههما وتجانسهما وكذا يقال في النكاح والزنا اه * ولا يخفى ما في هذا الكلام
من الضعف لان قوله ان العناد انما يتصور من شرذمة يسيرة يردده قوله تعالى لا يستوى
الحديث والطيب ولو أعجبك كثرة الحديث * ويرده الواقع فان الكفار المعاندين أكثر أضمافا
مضاغفة من المؤمنين في كل عصر على ان القول بأن الحسن والتبجح عقليان ليس خاصا بالمعتزلة
كما علمت كما ان الاعتراض الذي اعترضه بقوله ان الفعل الواقع اعتداء الخ انما يرد على
قدماء المعتزلة القائلين ان الحسن والتبجح لذات الفعل على انه لا يرد على هؤلاء أيضا واليك
التفصيل فأقول ان المخالفين في هذه المسألة هم المعتزلة وغيرهم ومن المخالفين الحنفية أيضا فقال
المعتزلة وأكثرا الحنفية الحسن والتبجح بالمعنى الذي فيه النزاع عقلي ولا يتوقف على الشرع
وقد يسمى ذانبا لانه قد يكون لذات الفعل أو لعوارض ذاتية فصار منسوبا الى الذات ولانه
لما لم يكونا بجعل الشارع أمكن استنادهما الى الذات أما تسميته عقليا فلما أطبقوا عليه من
أنه انما سمي عقليا لانه قد أدرك بالعقل أو لان ثبوته لما كان بلا جعل جاعل كان من شأنه
ان يدرك بالعقل وقيل انما سمي به لان الحسن والتبجح كون الفعل بحيث يستحق به فاعله المدح
أو الذم بجعل العقل وفيه ان هذا القول يقتضي ان كون كل فعل يستحق فاعله المدح أو الذم
معلوم عند العقل وهو ليس بلام بل اللازم هو الايجاب الجزئي وهو انه قد يكون معلوما عند
العقل فلا يتم وما قيل ان الايجاب الجزئي أيضا غير لازم لان استحقاق المدح أو الذم في
الآخرة فلا يعقلان الا بالشرع فغير مسلم وسيأتي ما فيه وقت أهل بخارى وغيرهم من الحنفية
ان الحسن والتبجح عقليان ولكن لا يستلزمان حكما فلا يوجد الحكم قبل ورود الشرع عندهم
أيضا كالأشاعة من هذا الوجه بل يوجبان استحقاق الحكم من الحكيم الذي يختار الراجح
دون المرجوح فلا يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عن ما هو قبيح بخلاف المعتزلة والامامية
والكرامية والبراهمة وأكثر الحنفية فان الحسن والتبجح عندهؤلاء يوجبان الحكم من الله تعالى
بمعنى انه لو لم يرد الشرع لعلمت الاحكام حسبما فصلت في شرائع الانبياء عليهم السلام من

الوجوب والتدب والتحريم والكراهة والاباحة فهؤلاء أنكروا توقف هذه الاحكام على ورود الشرع كما أنكروا توقف الحسن والتبجح عليه وأهل بخارى وغيرهم من الحنفية قالوا بتوقف هذه الاحكام على ورود الشرع وأنكروا توقف ادراك الحسن والتبجح عليه والاشاعرة يقولون بتوقف كل من هذه الاحكام والحسن والتبجح على الشرع وينكرون ان العقل يدرك شيئا منهما

ثم ان المعتزلة اختلفوا فيما بينهم فقال القدماء منهم لذات الفعل وقال المتأخرون لصفة حقيقية توجب الحسن أو التبجح في الفعل وقال قوم منهم لصفة حقيقية في الفعل التبجح فقط ويكفي في الحسن ان لا توجد هذه الصفة في الفعل وقال الجبائي ليس لصفة حقيقية بل لوجوه واعتبارات والحق عند الحنفية جميعا الاطلاق الاعم سواء كان لذات الفعل أو لصفة حقيقية أو لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ على الحنفية وأوردوا على الثماليين بان الحسن والتبجح لذات الفعل أو لصفة حقيقية لازمة للفعل بانه لو كان الحسن والتبجح لما ذكرتم لم يتغيرا فيلزم بطلان النسخ وأجابوا عن ذلك بان الذات قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء عند تسخينه يعني ان الذات ما نسب الى الذات سواء اقتضته الذات من حيث هي كما في اقتضاء الاربعة للزوجة أو مع الشرائط كما في اقتضاء الماء للبرودة فان الماء اذا خلى وطبعه وفرض انتفاء التواسر يقتضي البرودة * والخاص انهم أخذوا الاقتضاء الذاتي بالمعنى الاعم وقد يسقط اعتباره كإباحة الميتة عند المخمصة يعني ان الذات قد يسقط اعتبار كونه ذاتيا عندهم كإباحة الميتة فان حرمتها وان كانت لامر ذاتي للميتة لكن يسقط اعتباره عند المخمصة للضرورة فصارت الاباحة رخصة ولذا لم يحجز النسخ فيما لم يحتمل سقوط حسنه أو قبحه كالإيمان والكفر واعترض عليهم في هذا بان القتل ظلما هو بعينه القتل قصاصا في الحقيقة فلا يختلفان الا في الصفة وقد حرم الاول وحل الثاني وكذا يقال كل من النكاح والزنا متجانسان في الحقيقة وقد حل الاول وحرم الثاني * وأجيب بان القتل ظلما وان كان عين القتل قصاصا والنكاح عين الزنا مثلا لكن يتخللان بالحقيقة المعتبرة شرعا وحاصله اعتبار الجهتين في مفهوم القتلين أو الوطنين ليصيرا حقيقتين مختلفتين يعني ان القتل الحرام أو النوطي الحرام وان كان عين القتل الواجب والنوطي الحلال بحسب أصل الحقيقة لكنهما مختلفان في الحقيقة المعتبرة شرعا فاعتبار استحقاق متعلته في الثاني واعتبار عدمه في الاول بمنزلة الفصلين النوعين للحقيقتين الشرعيتين فلا يلزم اشكال ما هو ذاتي للشيء عنه عند النسخ * قال صاحب مسلم الثبوت في الحاشية ولا يخفى ما فيه اه قال بعض الشراح وجهه ان تغاير الجهات والاعتبارات لشيء واحد لا يوجب تعدد الذات بالذات ولا بحسب الشرع فانه لم يظهر من كلام الشارع ان صوم عاشوراء بحسب الازمان حقائق مختلفة بل هو حقيقة واحدة في كل زمان وقد فرضه في زمان ونسخ

فرضيته في زمان آخر وقال بعض الاكابر في وجهه انه حينئذ يرجع الى التحسين والتقييح الشرعي فان الحسن العقلي هو ان الفعل حسن في نفسه وان لم يرد به الشرع بل هو كاشف محض وحينئذ يرجع الى اعتبار الشارع وفيه ان حاصل الجواب ان ذات الفعل في الصورتين واحدة لكن بعد انضمام الصفة من الظلم في القتل ظلماً مثلاً والحقية في القتل قصاصاً صاراً حقيقتين مختلفتين عند الشارع باعتبار الاحكام وایس معناه ان الحقيقتين شرعيتان فقط حتى يرد انهما حينئذ لا يكونان حقيقتين عقليتين بل شرعيتين فالاولى في وجهه ان يقال انراد بالذات نفس الذات لا الذات المتصفة بالوصف والالم تصح المقابلة بين الاقوال ولعل الحق ان قول المعتزلة يرجع في الحقيقة الى انكار النسخ الذي عليه اجماع المسلمين لان النسخ لا بد له من اتحاد موضوع القضيتين المتناقضتين المفهوميتين من الناسخ والمنسوخ وانما يرفع التناقض بينهما اختلاف الزمان المعترف في النسخ ضرورة انه لا يجوز ان يقال الصلاة واجبة ناسخ لقولنا الصوم واجب وهذا بديهي فالتأمل بهذا الجواب اما ان يعترف بحقيقة النسخ أولاً والاوّل مستلزم بطلان جوابه وانثاني باطل في نفسه للدلالة القاطعة الدلالة على تحقق النسخ حقيقة نعم انتحقق على ما ارتكبه في الجواب صورة النسخ بناء على اتحاد موضوع القضيتين المتناقضتين بحسب الظاهر كذا أفاده المولوى ابن عبد الحق وأقول للمجيب ان يختار الاعتراف بحقيقة النسخ وبتنع استلزام ذلك بطلان جوابه وان ذلك نسخ صورة للاتحاد بحسب الظاهر ويقول ان الزمان حقيقة واحدة لا يمكن ان يقع بين اجزائه لذاتها اختلاف الا بالتقدم والتأخر فيتعين ان معنى اختلاف الزمان الذي باعتباره اختلفت الشرائع والاحكام هو اختلاف الاحوال والاشخاص وبهذا الاختلاف يتغير وجه المصلحة والمفسدة في الافعال بدون ان تتغير الحقيقة ألا ترى الى أن خلاصة جوابه ان الذاتي قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء عند تسخينه الى آخر ما سبق خصوصاً اذا قلنا ان معنى الذاتي انه لم يكن يجعل الشارع قائم كنسبته الى الذات على ان هذا الايراد انما يرد على غير الجبائية لان مذهبهم في هذا قريب من مذهب الحنفية وبهذا تعلم ما في كلام المنحول الذي نقله المطار سابقاً وكتب ابن قاسم على قول الجلال لما في الفعل من مصالحة ومفسدة فنقل عن شيخه الشهاب ان الجلال صرح بأن الحاكم هو العقل بالحسن والقبح على الفعل لا شمله على مصلحة أو مفسدة فهو حكم بتلك الوسطة الى أن قال فهو نظري فتقسيمه بعد ذلك الحكم الى ضروري ونظري من تقسيم الشيء الى نفسه وغيره اهـ * ورده بتنع ان الحكم لوسط ينافي الضرورة الى آخر ما ذكره وقد نقله المطار ملخصاً واستدرك عليه بما ملخصه ان كلام الشهاب مبني على ان اسم الاشارة في قوله يدرك العقل ذلك راجع للحسن مثلاً لاجل ما فيه من المصلحة اما اذا رجع الى ما في الفعل من المصلحة والمفسدة فلا ورود له لكنه بعيد عن

العبارة اه وذلك لان الجلال مثل للضرورة بحسن الصدق النافع الى آخره فدل ذلك على ان المدرك هو نفس الحسن والقبح ولكن كتب شيخنا على قول الجلال لما في الفعل فقال أى لادركه ما في الفعل من المصلحة والمفسدة اللتين هما جهة الحكم وقوله أى يدرك العقل ذلك أى ما في الفعل لا الحسن والقبح والمراد ان حكم العقل تابع لادراك الجهة اذ لا سبيل له لادراك الثواب أو العقاب على الاستقلال أصلاً كما نص عليه عبد الحكيم في حاشية عقائد العضد ويدل ذلك على هذا الحمل قول الشارح فبا يقابل الضروري أو باستعانة الشرع فيما خفى فانه لو كان المراد ان الاستعانة على ادراك نفس الحكم مخرجوا عن قولهم بالحسن العقلي ولذا قال المحشى مراده ادراكه بعد مجيء الشرع ان في الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع في ادراكهما وبذلك اندفع تشكيك الشهاب هنا فتأمل اه * واندفع أيضاً استبعاد العطار لرجوع اسم الاشارة الى ما في الفعل من المصلحة أو المفسدة وأقول قال الفاضل ميرزا جان في حواشى شرح مختصر الاصول ما حصله ان اتقول باننا نعلم بالضرورة أو النظر ان الصدق النافع والكذب اضرار يترتب عليهما الثواب والعقاب في الآخرة بعيد لان أمر الآخرة سمى لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب آجلاً * وحاصله كما في شرح المنهيات لمسلم الثبوت ان أمر الآخرة سمى يتوقف على الشرع اذ لا سبيل لادراك أمر الآخرة لا بالضرورة ولا بالنظر وأجاب عنه صاحب مسلم ان ثبت بوجهين الاول ان العدل عند المعزلة واجب عقلاً فتجب المجازاة وذلك كاف لحكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها وان كان المعاد الجسماني بخصوصه شرعياً * قال بعض الشراح هذا الكلام من المعجائب فان وجوب العدل والجزاء عقلاً اما أن يراد به الضرورة العقلية أى كونه بديهياً عقلاً فذلك في حيز الخفاء وكيف يسلمه من لا يسلم كون أمور الآخرة ضرورية * واما أن يراد بوجوب العدل عقلاً أن يدركه بالعقل بالبرهان فلا تستلزم ضروريته ضرورة الحسن والقبح وما يفهم من كلامه ان خصوصية المعاد الجسماني سمى والمطلق عقلي بديهى فذلك أيضاً في حيز الخفاء ألا ترى أن من الناس من ينكر الآخرة مطلقاً وتبكيهم لا يكون بادعاء الضرورة العقلية بل بالبراهين القوية الكلامية * وبالجملة كون أمور الآخرة حقاً في نفس الامر مسلم والبدئية غير مسلمة بل الظاهر أنه نظرى خفى يحتاج الى ابانة الشارع فحاصل اعتراض ذلك الفاضل ان تحقق دار الجزاء لا يستلزم ادراكه بالعقل ولو سلم فلا تسلم البداهة العقلية بل الظاهر من انكار بعض الناس واستدلالهم عليه بالبراهين الكلامية انه نظرى فكيف تسلم بداهة الحسن والقبح العقلين الموقوفين على تحقق دار الجزاء ولعلك علمت مما قررنا ان تقرير اعتراض الفاضل لا يختص بدعوى البداهة * ثم ان جواب المصنف يعنى صاحب مسلم الثبوت ليس

بشيء أما أولا فلانه ان كان العدل واجبا منه تعالى بالاختيار مثل أفعاله الاخر كان بحيث
 ان شاء عدل وان شاء ترك فلا استحالة عقلية في العدل وتركه حتى نجب الاخرة فاختيار العدل
 لا يدرك الا بالسمع البتة وان كان واجبا منه تعالى اضطرارا يكون العدل مثل صفات الكمال
 الاخر فيكون حكم صفاته وأفعاله واحدا فيلزم أن لا يكون سبجانه مختارا في أفعاله
 وهو كفر صريح واما ثانيا فلانه لو ترك العدل الذي هو ايصال الحق الى المستحق بأن
 أفرط بأن أوصل زائدا على مقدار الحق الى المستحق أو فرط بأن أوصل ناقصا عن مقدار
 الحق أو ما أوصل شيئا من الحق أو أوصل خلاف الحق فلا يخفى أن الاول فضل والثاني
 ليس عدلا ولا ظلما لان الظلم عبارة عن عدم ايصال الحق المملوك الى المستحق المالك لاعت
 عدم ايصال الحق المستعار الى المستعير لان الحق المستعار ليس حقا والمستحق له ليس مستحقا
 ولما كان ماسوى الله تعالى عبدا له والعبء وحق العبد كلاهما في ملك الله تعالى وحق العبد
 ليس الا حقا مستعارا فالعبد ليس مستحقا للحق المملوك أصلا فعدم ايصال مالك الحق الى
 المستعير كيف يكون ظلما وكذا ايصاله اليه لا يكون عدلا لا بحسب الشرع ولا بحسب العرف
 والتقابل بين العدل والظلم تقابل العدم والملكية فلا يجب العدل عقلا على الله تعالى لاستحالة
 الظلم منه تعالى لجواز ارتفاعها واما ثالثا فلانه لو سلم وجوب العدل عقلا فلوجب المجازاة
 في الدار الآخرة يكفي اللذة والالم المماثلين للذة والالم الدنياويين فن أين يحكم العقل بوجوب
 المجازاة الاخرية الواردة في الشرع لان ثواب الآخرة ثواب أبدى وعقابها عقاب شديد
 دائم والعقل حاكم بعدم معادلة هذا الجزاء العظيم مع عمل قليل في مدة قليلة في الدنيا وكذا
 بعدم معادلة العذاب الشديد الدائم مع ارتكاب الذنوب في مدة قليلة في الدنيا فان قيل المراد
 بالثواب آجلا المجازاة عقلا مطلقا سواء وجدت في هذه الدار أو في الدار الآخرة ووجوب
 العدل بوجوب المجازاة مطلقا يكفي في حكم العقل باستحقاق الثواب أو العقاب آجلا يقال
 على هذا يصير النزاع بين المعتزلة والاشعرية لفظيا كما لا يخفى على المتأمل كذا للمولوى ابن
 عبد الحق وأقول اما ما نقله عن بعض الافاضل فحاصله ان وجوب العدل والمجازاة عقلا اما
 أن يكون ضروريا بديها وهذا غير مسلم ولا يسلمه من لا يسلم كون أمور الاخرة ضرورة
 والبديهي لا يختلف فيه العقلاء واما أن يكون نظريا يدرك بالبرهان فلا يلزم من ادراك الحسن
 والقبح عقلا ادراك وجوب العدل والمجازاة عقلا وما قيل ان خصوصية المعاد الجسماني
 سمى والمطلق عقلى بديهي ففي حيز الخفاء وليس حاصل اعتراضه ما قاله من أن تحقق دار
 الجزاء لا يستلزم الخ نعم ان اعتراض ذلك الفاضل لا يختص بالبدهية بل يشملها ويشمل
 كون وجوب العدل والمجازاة عقليا وهذا الاعتراض من المعجائب فان المعتزلة لم يدعوا بدهية

وجوب العدل والمجازاة وكيف يمكن لاحد أن يدعى ذلك وهي من معارك العقول ومطارح
الانظار وما عول عليه صاحب مسلم الثبوت في الجواب المذكور بعد حذف حديث وجوب
العدل هو الجواب الذي عول عليه أكثر الخنفية المواقفين للمعتزلة في كون المجازاة عقلية
ووجود الحكم التكليفي قبل ورود الشرع وقا في كشف المبهم في بيان العدل الذي قالت
المعتزلة بوجوبه عقلا اذ العدل ليس الا ايصال السرور الى مستحقه وايصال الشرور الى
مستحقها ثم قال واستحقاق الثواب والعقاب في الآخرة يستدعي مطلق المعاد سواء كان
روحانيا أو جسمانيا ثم قال ولا شك في أن مطلق المعاد عقلي ومن هذا تعلم ان هؤلاء يقولون
ان مطلق المجازاة عقلي بمعنى ان العقل يستقل بادراكها بمعنى ان العقل يدرك بدون توقف
على ورود الشرع ان الله الذي كلف العبد بفعل الحسن وتركه القبيح يجازي فاعل الحسن
بالاحسان وفاعل القبيح بالاساءة جزاءً وفاقا ومتى كان الدليل الذي يدلنا على أن الله كلف
العبد بما ذكر واعتبر ذمته مشغولة بالفعل الحسن والكف عن الفعل القبيح دليلا عقليا يستقل
العقل بادراكه وهو جهة المصلحة أو المفسدة في الفعل كان ادراك كون الفعل حسنا أو قبيحا
عقليا وكانت مجازاة فاعل الحسن بالحسن وفاعل القبيح بالاساءة عقلية أيضا وليس المراد
خصوص المجازاة الواردة في الشرع لانها شرعية اتفاقا ثم بعد ذلك ان ادراك المصلحة أو
المفسدة في بعض الافعال قد يكون ضروريا فيدرك بهذه الوساطة حسن الفعل الذي فيه
المصلحة وقبح الفعل الذي فيه المفسدة عقلا كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان
جميع العقلاء يتفقون على ان في الصدق النافع مصلحة وفي الكذب الضار مفسدة لا تختلف
العقول في ذلك فادراك الحسن والقبح بهذه الوساطة لا يخرج عن كونه ضروريا فان الضروري
قد يحتاج الى الوساطة الضرورية أيضا كزوجية الاربعة المحتاجة الى اتسامها الى متساوين
فكون حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ضروريين ظاهر وان كان ادراك الحسن
والقبح بهذه الوساطة يخرج عن كونه ضروريا ويجعله نظريا يكون معنى من جعل الحسن
والقبح ضروريين ممن عبر بذلك ان الوساطة التي أوجبت ذلك الحسن وذلك القبح ضرورية
وهي المصلحة أو المفسدة والامر سهل في هذا وبناء على ذلك قسموا ادراك الحسن والقبح
الى ضروري ونظري ومالا يهتدى اليه العقل لا بالضرورة ولا بالنظر فكشف عنه الشرع
بعد وروده وبذلك تبين ان كون فاعل الحسن يستحق مطلق الاحسان وفاعل القبيح يستحق
مطلق الاساءة مما يدركه العقل بدون توقف على ورود الشرع متى سلمنا ان ما في الفعل من
جهة المصلحة أو المفسدة يستلزم حسنا أو قبيحا في الفعل وان كلا من الحسن والقبح يستلزم ان
يحكم الله على العبد فيعتبر ذمته مشغولة بالفعل الحسن والكف عن القبيح واستحقاق فاعل

الحسن مطلق الاحسان وفاعل التبيح مطلق الاساءة هو المراد بكون المجازاة عقلية أى يمكن ان ندرك بمجرد العقل وهذا المبدأ قد اتفق عليه المعتزلة وأكثر الحنفية الواقفين لهم فيما تقدم ولذلك قالت الفلاسفة به مع انكارهم الحشر على المشهور وان مباحثهم على قواعد العقل دون السمع وقد اختلفوا بعد ذلك فى أن ادراك العقل ما فى الفعل من المصلحة والمفسدة يستلزم الحكم من الله فى كل ما أدرك فيه العقل ذلك أو ذلك خاص بما كانت دلائله التى تدل على كونه مصلحة أو مفسدة ظاهرة فى الافاق وفى النفس كالايمان والكفر * قالت المعتزلة بالاول وأكثر الحنفية بالثانى وفى وجوب العدل والمجازاة فقالت المعتزلة بالوجوب بناء على أصلهم حيث جعلوا حسن الافعال وقبحها بالقياس اليه تعالى كما جعلوا ذلك بالقياس الى العباد فأوجبوا على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ان يفعل ما فيه المصلحة وان يترك ما فيه المفسدة وقالت الحنفية بعدم الوجوب وبجواز العفو عن فاعل التبيح وانه سبحانه يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ومن ذلك تعلم ان حديث وجوب العدل والمجازاة بحث آخر بناء المعتزلة على أصولهم وان القول بان الله تعالى مالك للعبد وحقوقه انما يمنع وجوب ايصال الثواب عقلا الى من أطاع ووجوب ايصال العقاب عقلا الى من عصى ويتقضى ان منع ايصال شيء منهما الى المطيع أو العاصى أو ايصال الثواب للعاصى والعقاب للمطيع لا يعد واحدا منهما ظلما ولا عدلا لعدم تصور الظلم عقلا منه تعالى ولا يمنع ان يكون مطلق المجازاة عقلية أى يمكن ادراكها بمجرد العقل بدون توقف على ورود الشرع ولذلك قال فى فوائد الرحموت ولو أسقط حديث وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعيا ليكون جوابا عنه لو أورد على قول معظم الحنفية بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر اه وأما ما اعترض به المولوى ابن عبد الحق نفسه فنقول فيه اما الوجه الاول فالمعتزلة ان يختاروا الشق الاول وهو ان العدل واجب منه بالاختيار مثل أفعاله الأخر ولكن الاختيار فى العدل وفى سائر الافعال بالمعنى الاعم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وفعل ومشيئة الله تعالى علمه بما فى الفعل من المصلحة فيفعله وبما فى الفعل من المفسدة فلا يفعله وأما الاختيار بالمعنى الاخص وهو سلب الضرورة عن طرفى الفعل والترك بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك فهذا مبنى على رأى أهل السنة من أن الارادة والمشيئة تغاير العلم ولها تعلق تنجزى حادث فيها لا يزال والمعتزلة لا يقولون بذلك بل يقولون ان ارادة الله تعالى لافعاله هي علمه بما يترتب على الفعل من المصلحة ولهم أن يختاروا الشق الثانى وهو ان العدل واجب منه تعالى وانه لا فرق بين صفاته وأفعاله فى الحكم بمعنى مطلق الوجوب ولا يلزم أن لا يكون الله سبحانه مختاراً بل هو مختار بالنظر الى ذاته سبحانه وذات الافعال فانها ممكنة جائزة

الوجود والعدم لذاتها وجوب الوجود لتعلق العلم بالوجود وجوب بالغير لا يتنافى الامكان الذاتي وكذلك استحالة الوجود لتعلق العلم بعدم الوجود استحاله بالغير لا يتنافى الامكان الذاتي وهذا المقدار كاف في الفرق بين صفاته تعالى التي هي واجبة لذاته تعالى وبين الافعال التي هي واجبة بالغير وممكنة لذاتها وهذا ليس من الكفر في شيء لا بطريق الصراحة ولا بطريق اللزوم ألا ترى ان ما أئتمناه على المعتزلة مما ذكر هو أيضا لازم على أهل السنة فان أهل السنة قائلون ان تعلق القدرة التنجزية تابع لتعلق الارادة التنجزية وتعلق الارادة التنجزية فيما لا يزال تابع لتعلق علم الله أزلا فما تعلق علم الله أزلا بأنه يوجد فيما لا يزال وجب أن تعلق الارادة فيما لا يزال بوجوده ومتى تعلقت الارادة بذلك وجب تعلق القدرة تعلقا تنجزيا فوجب الفعل وما تعلق علم الله أزلا بعدم وجوده فيما لا يزال استحاله وجوده فيما لا يزال فلا تعلق بوجوده الارادة ولا القدرة وذلك لان جميع المسلمين على اختلاف فرقهم متفقون على ان ما في علم الله تعالى لا يتغير وانه سبحانه عالم أزلا وأبدا بكل شيء على ما هو عليه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وعلى كل حال فالمعتزلة قائلون بأن العدل في حق تعالى من صفات الكمال وهو الحكم العدل فكان العدل واجبا لذلك وان النظم صفة نقص تستحيل عليه تعالى وأما ما قاله في الوجه الثاني فالمعتزلة قائلون ان اعطاه تعالى أكثر من الحق للمستحق فضل جائز والله ذو الفضل العظيم * ويمنعون ان ايصال الحق ناقصا عن مقداره أو عدم ايصال شيء منه أو ايصال خلافه ليس ظلما ولا عدلا بل يقولون انه لو وقع كان ظلما وما قيل ان ماسوى الله تعالى عبد له والعبد وحقه كلاهما في ملك الله تعالى وحق العبد ليس الا حقا مستمارا الخ فهو مما يسلمه كل مسلم ولكن من قواعد المعتزلة ان الله تعالى متى خلق ممكنا باختياره وجب أن يخلق كل ما فيه مصلحة ذلك الممكن وأن يفعل الصلاح والاصلاح لهذا الممكن والا كان خلقه عبثا والعبث عليه محال وبنوا ذلك على ان كون الفعل مصلحة أو مفسدة وحسنا أو قبيحا لا يختص بافعال العباد بل يجري ذلك كله عندهم في أفعال الله تعالى أيضا فيوجبون عليه سبحانه ما أدرك العقل أنه عدل ومحيلون عليه تعالى ما أدرك العقل انه ظلم وعلى صلهم المذكور حيث خلق الله الانسان حيوانا ناطقا وكنهه بفعل ما فيه مصلحة وحسن والكف عن فعل ما فيه مفسدة وقبيح وعرضه للثواب والعقاب وجب أن يوصل الى العبد جزاء ما فعل والا كان خلقه وتكليفه عبثا يستحيل عليه تعالى * وأما ما قاله ثالثا فهم يقولون في جوابه انهم لا يعنون جزاء معين في المجازاة ولا دارا مخصوصة لها بل يقولون ان المجازاة التي يدركها العقل وتكون عدلا واجبا على أصولهم هي أن يجازى الله تعالى فاعل الحسن بالحسن وفاعل القبيح بالاساءة ولكن تعيين الاحسان بما هو لذة بدنية أو روحية

أو كلاهما أو بما هو جنة ونعيمها وتعيين الاساءة بما هو ألم بدني أو روحى أو كلاهما أو بما هو بار وعذاب فهذا كله لا يقولون أنه عقلى بل يقولون تعيين الثواب أو العقاب كل ذلك سمعى لا يمكن للعقل أن يستقل بادراكه ولكن ليس الكلام فيه وقد علمت أن المعتزلة يقولون بعد أن خلق الله العباد وكلهم بفعل ما هو حسن والكف عن ما هو قبيح وجعل لمن كلفه منهم عقلا به يميز بين المصلحة والمفسدة والحسن والقبيح وبذلك يدرك حكم الله الذى كلفه به فعلا وكفا لا يليق منه تعالى وهو الحكيم أن يجازى فاعل الاحسان الا بالاحسان وفاعل القبيح الا بالاساءة جزاء وفاقا * واما ان الاحسان يكون كذا والاساءة تكون كذا فذلك لا يعرف الا منه تعالى بواسطة خبره الصادق كما ان المعتزلة وان لم يعينوا داراً مخصوصة للمجازاة وقالوا المراد بالثواب والعقاب أجلا للمجازاة عقلا مطلقا سواء وجدت في هذه الدار أو دار الآخرة وان وجوب العدل والمجازاة مطلقا يكفى في حكم العقل باستحقاق الثواب أو العقاب. آجلا لكنهم يقولون ان ما جاءت به الشرائع من ذلك كاشف فقط عن الفرد المعين لذلك المطلق وان هذه المجازاة التى علمناها بالسمع هى بعض ماصدقات المطلق الذى أوجبه العقل وبمجرد القول من المعتزلة بذلك وان خصوصية الجزاء سمعية وموافقة أهل السنة على ان خصوصية الجزاء سمعية لا يقتضى ان الخلاف لتظلى فان الخلاف حقيقى فى موضعين الاول فى أن مطلق المجازات تدرك عقلا بدون توقف على الشرع أم لا تدرك الا من الشرع قالت المعتزلة وأكثر الحنفية بالاول والاشاعرة ومحققو الحنفية بالثانى * الموضوع الثانى فى أن مطلق المجازاة واجب عقلا على الله تعالى عن ذلك أو هو بمحض ارادته تعالى وهو سبحانه ينقر لمن يشاء ويمدب من يشاء * قالت المعتزلة بالاول وجميع أهل السنة بالثانى * وهذا الخلاف لا يصير لفظيا بمجرد اتفاق الفرق على ان خصوصية المجازاة انما تعلم من طريق السمع ومع ذلك فالمعتزلة يقولون ان هذه الدار التى هى دار الدنيا هى دار عمل وأن العقل يدرك ذلك بالمشاهدة وان من العباد من يفعل الحسن ومنهم من يفعل القبيح فكيف يستويان عند العقل بل العقل يدرك انه لا بد من المجازاة كما قلنا ولكن تلك المجازاة لا بد أن تكون فى دار أخرى غير هذه الدار التى هى دار عمل حتى يصل جزاء كل عامل اليه على وفق ما عمل واما ان هذه الدار الاخرى هى الموصوفة فى شرائع الله تعالى على ألسنة رسله الكرام فهذا مما لا يعرف الا بالسمع اتفاقا وما جاء فى تلك الشرائع انما هو من ماصدقات ما كان يدركه العقل من مطلق الجزاء ويجوز أن تكون به المجازاة فلذلك كان ممكنا عقلا ووجب علينا قبول ما ورد فيه من السمع هذا مذهب المعتزلة وأما الحنفية الذين وافقوا المعتزلة على ان العقل يدرك حكم الله تعالى فى فعل العبد من كون الفعل مصلحة أو مفسدة فقد علمت انهم يخالفون المعتزلة فى الموضعين

المذكورين * وأما الوجه الثاني من الجواب الذي أجاب به صاحب مسلم الثبوت عن اعتراض ميرزا جان فقد أشار إليه بقوله على أن تحقق دار الجزاء لتحقيق ثواب الآخرة وعقابها كتحقق العقول باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها فتدبر ووجه الامر بالتدبر كما قال في فوائدها الرحوت ان هذا توجيه من غير رضا القائل اه وذلك لان غرض المعتزلة كما علمت انما هو حكم العقل بالمجازاة مطلقا في دار أخرى مطلقا فلا يقولون بأن العقل يدرك دار الجزاء المعينة حتى يقال ان تحقق دار الجزاء لتحقيق ثواب الآخرة وعقابها كاف الغ فان تحقق ثواب الآخرة وعقابها مفروض بتحقيق دار الجزاء المعينة فاذا لم يحصل للعقل جزم بتحقيق دار الجزاء فلا جزم له في استحقاق ثواب الآخرة وعقابها فهذا الوجه من الجواب لا يرضونه ولا يقولون به فالجواب هو الاول كما في فوائدها الرحوت وبهذا تعلم ان مانص عليه عبد الحكيم ونقله عن شيخنا من انه لا سبيل له أى للعقل لادراك الثواب أو العقاب أصلا اه محمول على الثواب المعين والعقاب المعين لا على مطلق المجازاة فلا يرد على المعتزلة ومن واقفهم وتعلم أيضا اندفاع ما قدمه شيخنا من أن الاشاعة تنزلوا مع خصومهم عن ابطال حكم العقل في مسألتين الاولى شكر المنعم والثانية مالا يقضى فيه العقل بحسن ولا قبح فقالوا سلمنا حكم العقل أى ادراكه من جهته قبل الشرع لكن لا نسلمه في هاتين المسألتين فلا اثم في ترك الشكر على من لم تبلغه دعوة نبي لانه لو وجب لوجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح والتائدة ليست لله وهو ظاهر ولا للعبد لان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية والاخرية متفية لان أمور الآخرة من الغيب الذى لا مجال للعقل فيه اه ووجه الاندفاع انه لو فرض انهم يسلمون كل ما ذكر فانهم لا يسلمون ان أمور الآخرة من الذى لا مجال للعقل فيه ويقولون متى علم العبد من جهة المصلحة أو المفسدة ان الله كلنه واعتبر ذمته مشغولة بالتعمل الحسن أو الكف عن الفعل القبيح علم أيضا انه تعالى ما اعتبر ذمة العبد كذلك الا ليجازيه على فعل الحسن بنفع وثواب وعلى فعل القبيح بضرر وعقاب وان العبد العاقل يدرك كل ذلك بمجرد عقله متى أدرك حكم الله في فعله من المصلحة أو المفسدة عقلا والمغيب انما هو أمور الآخرة المختصة وهذه لا نعرف الا بالسمع اتفاقا فاقاله الاشاعة من أن فائدة الآخرة متفية لان أمور الآخرة الخ ممنوع وسيأتى تمام الكلام في هذا ان شاء الله عند الكلام على شكر المنعم وأما مطلق المجازاة فالعقل يدركها بدون توقف على السمع كما تقدم وأما قول شيخنا فيما سبق من جانب الاشاعة ولا حكم فيما لا يقضى فيه العقل بحسن ولا قبح وما تمسك به المعتزلة من انه تصرف في ملك الغير مدفوع بأن حرمة ذلك التصرف عقلا انما هي فيمن يلحقه ضرر والله تعالى عن ذلك اه

فانما يرد على من يقول ان ما لا يقضى فيه العقل بحسن ولا قبح حرام بناء على القول بان الاصل في الاشياء الحظر وأما على القول بان الاصل هو الاباحة فإذ يدرك العقل فيه مصلحة أو مفسدة يعلم حسنه وقبحه فعلم حكم الله فيه وما لا يدرك فيه هذا ولا هذا يكون مباحاً حتى يجرى الشرع فيكشف ما فيه من حسن وقبح فلا ورود لهذا الاعتراض وكذا لا ورود له على القول بان الاصل في الاشياء هو الوقف على ان القائل بان الاصل هو الحظر يقول يكفي في قبح التصرف في ملك الغير أن يكون بدون اذنه وان لم يلحق المالك ضرر وسأني تفصيل هذا فانتظر فتدبر وقول الجلال أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق المضار أى قد يدرك العقل حسن الفعل أو قبحه بالنظر بدون الاستعانة بـ ورود الشرع * وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى يدرك العقل ذلك فقال فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنه وقبحه عند الله اه * وأقول هذا لا يناسب ما ذكره أيضاً أعني شيخنا العلامة ان قوله أى يدرك العقل ذلك تفسير لقوله يحكم به العقل اه بل المناسب أن يكون المشار اليه هو مرجع الضمير في قوله انه من قوله في قولهم انه عظمى أى ان الحسن والقبح بمعنى الترتيب المذكور أى يدرك العقل الحسن والقبح بمعنى الترتيب المذكور بالضرورة اطلع أو يحتمل ان الاشارة لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه كما يناسب ذلك قول الموافق وعند المعتزلة عظمى قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة اطلع اه * ولا يخفى ان ما اعترض به على شيخه العلامة من أن رجوع الاشارة الى الحسن والقبح عند الله لا يناسب ما ذكره ان قوله أى يدرك العقل ذلك تفسير لقوله يحكم العقل به اه * لا وجه له لان الحسن والقبح عند الله هو بعينه الحسن والقبح بمعنى الترتيب المذكور وادراك العقل الحسن والقبح بمعنى الترتيب المذكور عند الله هو بمعنى حكم العقل به فهو تفسير له لانه أوضح في بيان المراد من حكم العقل بالحسن والقبح لان هذه العبارة ربما أشعرت بأن العقل هو الحاكم بمعنى اثبت للحكم فبين أن المراد من ان الحاكم هو العقل انه اندرك للحكم عند الله بواسطة ادراكه في الفعل جهة محسنة أو مقبحة * وأما احتمال ان الاشارة لما في الفعل من المصلحة أو المفسدة فقد علمت انه هو الذي عول عليه شيخنا ثم قال ابن قاسم والثاني انه يدن على أن حكم العقل بمعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى فانه قال في شرح منہاج الاصول مانصه وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتيب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى أنهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه بالضرورة أو بالنظر الى أن قال فتلخص

أن الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعاً وانما الخلاف في أن العقل هو كاف في معرفته أولاً وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك اه ونقله العطار ملخصاً وكتب العطار على قول الجلال حسن الصدق فقال تمثيل للحسن واتبع انشار اليهما بذلك في قوله أى يدرك العقل ذلك أو تمثيل لادراك العقل ذلك على تقدير مضاف أى كادراك حسن الخ والنظر في حسن الكذب النافع الى تنفعه وفي قبح الصدق الضار الى ضرره وقوله وقيل العكس يعنى قبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار نظراً في الاول الى كونه كذباً وفى الثانى الى كونه صدقاً وقوله مؤكداً لذلك أى لادراك العقل ما ذكر اه * أى ان العقل اذا نظر الى مافى الكذب النافع من النفع الذى هو حسن وما فى الصدق الضار من الضرر الذى هو قبح أدرك حسن الاول لمعارض النفع وقبح الشئى لمعارض الضرر وعلى العكس اذا نظر العقل الى ذات الكذب وانه اخبار على خلاف الواقع وان ترتب النفع عارض لا يعارض مبالذات ونظر الى ذات الصدق وانه اخبار بما فى الواقع وان ترتب الضرر عليه عارض لا يعارض مبالذات وان الكذب صفة تقص لذاته والصدق صفة كمال لذاته أدرك قبح الكذب وحسن الصدق فلا يباح الكذب بحال بل يستعمل التعريض بدل الكذب النافع والصدق الضار ومثل مافى العطار فى البنائى أيضاً

وكتب ابن قاسم على قول الجلال أو باستعانة الشرع عبارة العصد فى شرح ابن الحاجب ومنها أى من الافعال ما لا يدرك الا بالشرع كالمبادات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن أو قبح ذاتين اه وعبارة المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والتبجح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهييه وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته أو بنظره اه فقول الشارح أو باستعانة الشرع أى يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده به ادراكه بعد ورود الشرع ان فى الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع فى ادراكهما لتوقف ادراكه اياهما على ورود اه ونقله العطار مقتصر على ما فى المواقف وشرحه ونقله البنائى ملخصاً

وأقول بتحقيق هذا المقام ان قول الجلال أو باستعانة الشرع فيما خفى اه أى من الافعال ما لا يدرك العقل حسنه أو قبحه بنفسه بل يتوقف ادراكه ما ذكر على ورود الشرع فيكشف الشرع عنهما فى الفعل من حسن أو قبح كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال

فانه لاسبيل للعقل الى ادراك ما ذكر لكن الشرع قد كشف عن حسن وقبح ذاتيين بمعنى استحقاق فاعل الاول ثوابا واستحقاق فاعل الثاني عقابا لان الشارع حكيم لا يحكم بدون صلاحية الفعل للحكم فلما حكم الشارع بوجوب صوم آخر رمضان وبحرمة صوم أول شوال علم العقل فرقا اجماليا بان في ذات الاول حسنا وفي ذات الثاني قبحا * قال في حاشية ميرزا جان ولا يخفى انه تعصب بل العقل يحكم بعدم ائترق الا بجعل الشرع وغاية ما يقال ان الواجب لقهر النفس انما هو الصوم مطلقا وتقدير شهر رمضان لفضله مثل نزول القرآن فيه وغير ذلك فيلزم كون أول شوال منتهى الصوم ونهاية الشيء تكون خارجة عنه في الحكم فتأمل جيدا اه وأمر بالتأمل جيدا اشارة الى ما أفاده بعض الاعاظم انه لو تم لضرهم فانه يلزم منه ادراك الحسن والتبجح عقلا وأيضا غاية ما يلزم منه عدم وجوب صوم أول شوال والمقصود هو التحريم ولعل الحق ان الشارع أوجب لقهر النفس الصوم مطلقا وأما خصوص رمضان فلفضائل فيه ثم أوجب الفطر يوما للضيافة فيحرم صوم ذلك اليوم لتبجح الاعراض عن ضيافة الله تعالى أفاده المولوى ابن عبد الحق * ولا يخفى ان هذا القول يلزم منه أيضا ادراك الحسن والتبجح عقلا وأيضا هذا الاعتراض لا يختص بالمعتزلة بل هو آت على كل من يقول بالحسن والتبجح العقليين فان من الخفية كافي منصور الماتريدى وكثير من مشايخ العراق قائلون بتل مقالة المعتزلة هذه ولذلك قال ابن أمير حاج في شرح التحرير بعد نقل مذهب هؤلاء وهذا عين قول المعتزلة اه * وان كان هناك فرق بين المذهبين بما أوضحناه سابقا وفيما يأتى كما ان مشايخ بخارى وغيرهم وان ذهبوا الى ان الحكم يتوقف على ورود ائشرع ولا يستقل العقل بادراكه لكنهم قائلون بالحسن والتبجح العقليين بمعنى أن الشارع انما يأمر بما هو حسن وينهى عما هو قبيح وبهذا يعلم ان هؤلاء جميعا يقولون ان صوم آخر رمضان حسن عقلا ولذلك أمر الشارع بصومه وصوم أول شوال قبيح عقلا ولذلك نهى عن صومه غاية الامر ان المعتزلة يقولون ان امر الشارع بصوم آخر رمضان أظهر ان صومه حسن بالذات ولهذا أوجبه ونهيه عن صوم أول يوم من شوال أظهر ان صومه قبيح بالذات ولهذا حرمه وعللوا ذلك بان حكم الشارع على الشيء ليس الا باعطاء ذلك الشيء ما يصلح له فلم أن في صوم آخر رمضان صلوحا للثواب لذا أوجبه وفي صوم أول شوال صلوحا للعقاب لذا حرمه والصلوح أعم من ان يكون مقتضى الذات أو مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد بالذاتى هنا مالا يكون بسبب أمر مباح للذات كالشرع بل يكون بسبب الذات أو صفة لازمة للذات والشرع كشف عن مافى الفعل من المصلحة والمنفعة والحكم ومشايخ بخارى وغيرهم من الخفية يقولون ان أمر الشارع بصوم آخر رمضان أظهر حسنه وانتهى عن صوم أول

شوال أظهر قبجه ولكن الذي أثبت وجوب الاول وحرمة الثانى هو أمر الشارع بالاول ونهيه عن الثانى لان الصلوح للثواب والعقاب لا يوجب نفس الحكم عندهم ولا يستلزمه فيتوقف ثبوته على ورود الشرع كما سبق فكان كل هؤلاء محتاجين لبيان ان أمر الشارع أظهر حسنا فى صوم الاول ونهيه أظهر قبجا فى صوم اثنائى ولذلك كان الجواب الحق ان الدليل العام الذى تمسكوا به يدل عندهم على ان فى كل فعل مصلحة أو منفعة توجب حسنه أو قبجه وعدم ادراك العقل خصوص بالحسن أو القبح فى فعل خاص كصوم آخر رمضان وصوم أول شوال لا ينافى ما قضى به عموم الدليل واطراده فكان فى صوم آخر رمضان حسن يقتضى الدليل العام وفى صوم أول شوال قبح يقتضى ذلك الدليل وان لم يدرك العقل خصوص الحسن والقبح فهما فالعقل يدرك بينهما فرقا أجماليا فلا وجه للقول بان العقل يحكم بعدم الفرق لان العقل انما يحكم بعدم الفرق ظاهرا ولكن اذا رجع الى الدليل العام حكم بالفرق الاجمالى وان لم يحكم بوجه حسن معين فى هذا ووجه قبح معين فى الآخر فاندفعت تلك الشكوك فتدبر وكتب شيخنا على قول الشارع بحسن صوم آخر يوم فقال أى جهة حسنه بناء على ما تقدم من أن المدرك بالضرورة هو الجهة كما فى المواقف وشرح المختصر وبعد ان نقل عن شرح المقاصد الفرق بين المدعين فى هذا القسم قال رحمه الله وأعلم أن بعض الحنفية قال ان للأفعال جهة حسن وقبح أيضا وبأن العقل يدرك الحكم الذى حكم الله به لكن لا بواسطة تلك الجهة بل بخلق علم ضرورى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار أو بكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر قاله فى التلويح اه وأقول ان صاحب التلويح شافعى الاصل فان من الحنفية كإبي منصور الماتريدى وكثير من مشايخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون استعانة بورود الشرع فى ادراك بعض أحكامه تعالى كما فى مسلم الثبوت قال فى كشف المبهم بسبب ما بالفعل من صفة الحسن أو القبح ولا يخفى عليك انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتملق حكم الله قبل النبوة وقبل بلوغ الدعوة بما أدرك العقل فيه حسنا أو قبحا لا بما لم يدرك العقل فيه حسنا أو قبحا فلا يستقل العقل فيه عندهم أيضا الا فى ذلك بعض أحكامه تعالى وهو عين مذهب هؤلاء الحنفية ولذا قال ابن أمير حاج فى التقرير هذا هو عين قول المعتزلة اه نعم يمكن الفرق بان هذا البعض عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وتحريم الكفر ونحوها وعند المعتزلة كثير غير معين حتى قال هؤلاء الحنفية بوجوب الايمان وحرمة الكفر على المصبي العاقل اه وقال المولوى ابن عبد الحق وليعلم أن الحسن والقبح عند المعتزلة مستلزمان فى نفس الامر لجميع الأحكام وان كان العقل يدرك بعضهم

بعض والماتريدية وان صرحوا بادراك بعض الاحكام ولم يقولوا باستلزامهما ادراك العقل جميع
الاحكام لكن يلزم عليهم ما التزمه المعتزلة لان استلزام البعض دون البعض تحكم وبهذا ظهر
ان ما قال بعض الشراح ان المعتزلة ذهبوا الى الايجاب السكلي في استلزامهما الحكم وجمهور
الحنفية الى السلب السكلي وبعضهم الى السلب والايجاب الجزئيين ليس كما ينبغي قال بعض
الاعاظم يفهم من كلام نخر الاسلام ان حاصل النزاع بين الماتريدية والمعتزلة والاشعرية ان
العقل عند المعتزلة علة موجبة وعند الاشاعرة مهذرة وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب
أهلية الحكم وتعلق الحكم من العلم الخبير والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الاسلام
لما مر من اجماع المسلمين على أن لا حكم الا الله وفيه ما مر أن المعتزلة لما خرقوا الاجماع
على أن لا خالق الا الله تعالى فلا يبعد عنهم خرق هذا الاجماع أيضا اه وقد قدمنا لك ما فيه
أيضا وعلمت أن بعض الحنفية القائلين بالسلب والايجاب الجزئيين فرقوا بين ما أوجبوا
فيه الاستلزام وهو الايمان وبين ما نفوا فيه ذلك بظهور الدلائل في الاول وعدم ظهورها
في غيره فتذكر - وبهذا تعلم ما في القول الذي نسبته صاحب التلويح للحنفية ونقله شيخنا رحمه
الله كما تقدم بقي انه روى في المنتقى ثم في الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن
أبي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في
الجهل بخالته ونقله عامة الاصوليين من الحنفية في مصنفاتهم أي لا يكون أحد من العقلاء
معذورا في أن لا يعلم خالته بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يشاهد من خلق السموات
والارض وما فيهما ومن خلق نفسه ونحو ذلك من الدلائل التي نصبها الله تعالى في الآفاق
والا نفس دالة على وجوده ووحدانيته واتصافه بما يليق به من صفات الكمال وتزهره عن ما
لا يليق به تعالى بحيث لم يبق مجال للارتباب في ذلك ولذلك كان الحق أن الايمان بالله تعالى
وصفاته صفة كمال والكفر بذلك صفة نقصان عند جميع العقلاء وأيضا الايمان شكر النعمة
وهو صفة كمال والكفر كفران النعمة وهو صفة نقصان فالايان حسن والكفر قبيح عند
العقل فينبغي أن يرغب الى الحسن وان يرغب عن القبيح فالعبد لو ترك ما اسحسسه العقل ولم
يوجد الحكم من الله تعالى بأن لم يأمر بآتيانه يكون معاقبا ولم يكن معذورا الا أن يقال انه
لا يعاقب لعذر عدم وجدان الحكم منه تعالى ولعذر عدم الاعتماد السكلي على العقل فلا
اعتماد على حكم العقل بان في الاول أمر الله تعالى به وفي الثاني نهيه عنه حتى يثبت الوجوب
في الاول والحرمة في الثاني وهكذا في جميع الاحكام غاية الامر انه يتم فيهما استعداد كونه
مأمورا به ومنهيا عنه من جانب القابل لكنه يجوز أن يخص الله ذلك بوقت لم يأت فلا
تجب افاضة الامر والنهي الا في ذلك الوقت المختص فتأمل فيه ولما كان لقائل أن يقول

ان هذا الكلام يقتضى الايمان بالله تعالى بلا بعث رسول ودعوته فلو مات شخص بمجرد حصول العقل بلا ايمان بالله تعالى وصفاته لزم أن يكون معذبا بلا دعوة رسول لان الايمان واجب عليه وليس له عذر بالجهل مع انه تعالى قال (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) افرق الحنفية فى فهم مقالة أبى حنيفة رضى الله عنه فرقتين فقال فريق المراد من قول أبى حنيفة لا عذر لاحد اطلع أى بعد مضى مدة التأمل فانه بمنزلة دعوة الرسول فى تنبيه القلب وتلك المدة تختلف باختلاف العقول فى الادراك والتفهم وهذا مأخوذ من أصول نضر الاسلام حيث قال فيها معنى قولنا يكف بالعقل انه اذا أثناه الله بالتجربة والمهلة لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة فى السفه انه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع من ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد أن يزداد رشدا وليس على الحد فى هذا الباب دليل قاطع وفى شرح أصوله أن ادراك مدة التأمل فى حق تنبيه القلب بمنزلة دعوة الرسول وأيضا لا عذر له بعد الامهال الا فى ابتداء العقل ثم قال ان لم تبلغه الدعوة ولم يعتقد شيئا من الكفر والايمان فى ابتداء العقل كان معذورا لانه لم تمض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لأن اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وانه تأمل فاختار الكفر كذا أفاده المولوى ابن عبد الحق والفريق الاخر قال المراد انه لا عذر لاحد بعد البعثة وعزاه ابن الهمام فى تحريره الى أئمة بخارى وحاصل مختار نضر الاسلام والقاضى أبى زيد وشمس الأئمة الحلوانى ومن تابعهم نفى التكليف بالايمان عن الصبى العاقل كما نص عليه ابن الهمام فى التحرير وقال صدر الشريعة فى التبيين فالصبى العاقل لا يكف بالايمان اه وقال الشنترانى فى التلويح هو الصحيح اه فالعجب من أستاذ الاستاذ مولانا بجر العلوم انه عد نضر الاسلام والقاضى أبى زيد وصاحب الميزان وصدر الشريعة ممن أوجبوا الايمان على الصبى قال فى شرح هذا الكتاب يعنى (كتاب مسلم الثبوت) هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى أبى منصور الماتريدى والامام نضر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره اه وكون نضر الاسلام ومن واقته قائلين بعدم تكليف الصبى العاقل بالايمان لا ينافى ما قدمناه عن المولوى بن عبد الحق مما نقله عن نضر الاسلام فى أصوله وعن شرح أصوله وما نقلناه فيما تقدم عن أبى منصور الماتريدى وكثير من مشايخ العراقيين من قولهم بوجوب الايمان بمجرد العقل لان هذا فى من بلغ عاقلا فتدبر قال فى مسلم الثبوت وبما حررنا من المذاهب تفرع عليه مسألة البالغ فى شأق جبل اه قال فى كشف المبهم أى من كان صبيا ثم بلغ فى شأق الجبل ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وأئمة بخارى وغيرهم من الحنفية لا يكف بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التأمل وتقدير المدة

مفوض الى الله تعالى فلو مات قبل تلك المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة من الحنفية منهم أبو منصور المازريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمتص مدة التأمل فلو مات قبل تلك المدة أو بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب لتركه ما يستقل به العقل اه وقال في الحاشية يعني من بلغ في الجبال الشاهقة ولم تبلغه الدعوة ولم يعتقد العقائد ولم يعمل بالشرائع فعند المعتزلة وطائفة من الحنفية يعاقب في الآخرة لتركه ما يستقل به العقل وعند الاشاعرة وجمهور الحنفية لا يعاقب لان الحكم انما هو بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه اه ولا يخفى ان ما قاله في كشف المبهم يخالف ما قاله في الحاشية كما ان القولين يخالفان ما تقدم نقله من ان المعتزلة وطائفة من الحنفية يقولون ان العقل يستقل بادراك الاحكام الشرعية بدون توقف على الشرع لكن المعتزلة يقولون ان العقل يستقل بادراك جميع الاحكام غابة الامر ان بعضها قد يخفى عليه فيكشفه الشرع وطائفة الحنفية يقولون يستقل بادراك وجوب الايمان وحرمة الكفر فقط لوضوح الدلائل على ذلك وما عدا ذلك من الاحكام لا يستقل به العقل وعند الاشاعرة وجمهور الحنفية لا يستقل العقل بادراك شيء من الاحكام بل جميعها يؤخذ من الشرع وان اختلفوا في ان الحسن والقبح شرعيان يثبتان بالامر والنهي بذلك تقول الاشاعرة أو عقليان فالامر انما يكون بالحسن والنهي انما يكون عن قبيح بذلك قال جمهور الحنفية ولذلك قال المولوي ابن عبد الحق الصواب ان يقال عند المعتزلة يعاقب بترك الواجب وفعل الحرام ويثاب بفعل الحسنات من الواجب والمندوب وهذا كله فيما يستقل العقل فيه بادراك جهة محسنة أو مقبحة وهو كثير عندهم وعند طائفة من الحنفية يعاقب باختيار الكفر مطلقا سواء كان في ابتداء البلوغ أي بلوغ دعوة أي رسول أو بعد مضي مدة التأمل ويعاقب بترك الايمان بعد مضي مدة التأمل والمؤاخظة بترك ما سوى الايمان وأمثاله من الشكر لم يعلم جاله برواية صريحة منهم وما يفهم من كلامهم دال على ان عدم لا يعاقب بتركه ولا يثاب بفعله بل يشترط بلوغ الدعوة فيهما وعند الاشاعرة وجمهور الحنفية لا يعاقب لان الحكم انما هو بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه اه يعني عند الاشاعرة وجمهور الحنفية لا يعاقب بترك الايمان واختيار الكفر وكذا في غيره من الافعال لا اشتراطهم بلوغ الدعوة في جميع الاحكام اه

﴿تخرج التروع على الاصول﴾

قال صاحب النجم اللامع ما نصه من مسائل هذه القاعدة ان النجش حرام على الناجش وان لم يعرف النهي الوارد فيه قال بعض أصحابنا لان تحريم الخداع يعرف بالعقل واعترضه الرافعي بان ذلك ليس معتقدا

قال المصنف في قواعده وأجبت عنه في شرح المختصر بأنه لم يقل ان العقل حرم حتى يقال لان ذلك ليس معتقدا بل انه أدرك التحريم وعرفه والعقل دراك لا محالة قال واعلم ان ما عزاه الرافعي الى المختصر عند الشافعي أطلق القول فيه بتعصية الناجش وشرط في البيع على بيع أخيه العلم بالنهي لعله تبع فيه الامام فانه عزاه للشافعي لكنه لم ينص على ذكر المختصر والذي في المختصر والام اشتراط العلم بالنهي في الموضعين اهـ قلت فرق شراح المختصر بان النجش خديعة ونجريم الخديعة واضح لكل أحد ومعلوم من الالفاظ العامة وان لم يعلم هذا الخبر بخصوصه والبيع على بيع أخيه انما علم تحريمه من الخبر الوارد فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر قال الرافعي ولك ان تقول كما ان النجش خديعة فالبيع على البيع يعرف من الالفاظ العامة في تحريم الاضرار وان لم يعرف الخبر الوارد فيه بخصوصه والوجه توقف التعصية على مطلق معرفة الخبر اما من عموم أو خصوص وقد تبعه في الروضة والامر كما قاله قد نص الشافعي رضي الله عنه في اختلاف الحديث على ان الناجش انما يعصى اذا كان عالما بالنهي وقد نقله ابن يونس في شرح الوجيز عن جمهور الثقة ومن المسائل من لم تبلغه الدعوة مضمون بالدية والكفارة ولا يجب القصاص على قاتله على الصحيح اذ ليس هو بمسلم ومنها اسلام الصبي المميز الصحيح عندنا انه لا يصح لان صحته فرع تقدم الالزام والالزام مع الصبي ممنوع شرعا وهذا هو المنصوص في القديم والجديد كما قاله امام الحرمين لانه غير مكلف فاشبه غير المميز والمجنون ولا يصح اسلامهما اتفاقا لان نطقه بالشهادتين اما خبر او انشاء فان كان نطقه خيرا فخره غير مقبول وان كان انشاء فهو كفتوته وهي باطلة هذا مذهبنا وحيث قلنا لا يصح اسلامه فلا تصح روايته مطلقا على أصح القولين وقال المتولي وتبعه النووي في موضع تقبل روايته فيما طريقه المشاهدة دون الاخبار كروية النجاسة ودلالة الاعمى على القبلة وخلو الموضع عن الماء وطاوع التجر والشمس وغروبها بخلاف ما طريقه الاجتهاد كالافتاء والاخبار عنها يتعلق بالطب ورواية الاحاديث والتنجيس عن غيره واستثنوا صوراً سنذكرها فيما يأتي ان شاء الله تعالى وقال أبو حنيفة يصح اسلامه بناء على ان القنل يجب على الصبي والبالغ العاقلين وهو وجه عندنا وهو قوي اذ لا يلزم من كونه غير مكلف به أنه لا يصح منه كالصلاة والصوم وسائر العبادات وحكى عن الشيخ زين الدين الكتاني انه كان يحكم بصحة اسلامه مدة مباشرته نيابة اتقضا وكذلك قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة وعلى هذا الوجه لو اردت صحت رده لكن لا يقتل حتى يبلغ فان تاب والقتل وفي زوائد الروضة الحكم بصحة رده بعيد بل غلط قال والد المصنف التغليظ فيه نظر لان الحكم بطلان الردة يقتضي تورثه من قريبه المسلم وفي وجه ثالث انه موقوف فان بلغ واستمر على كلمة الاسلام تبينا كونه مسلما من يومئذ وان وصف الكفر

(وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل خلافا للمعتزلة) عادة الاصوليين أن يذكر وا بعدهذا الاصل فرعين على طريق الترتيل فتابعهم المصنف احدهما شكر المنعم غير واجب عقلا لانه لو وجب عقلا

تبينا انه كان لغوا ومنها لا ينعقد نذر صوم العيد وأيام التشريق ولا يصح للنهي عنه وقال أبو حنيفة يصح لان مطلق الصوم عبادة فيكون حسنا يستحيل ان ينهي عنه لعينه فيجب صرف النهي الى أمر وراءه. كترك اجابته الداعي مثالا قال ولا يلزم على هذا الصوم في الحيض والنفاس فان ذلك من باب النفي لا من باب النهي وجوابه ما بالهم يعقلون كون الحيض مانعا ولا يعقلون كون يوم العيد مانعا * ومنها شهادة بعض أهل الذمة على بعضهم لا تقبل عندنا خلافا للحنفية لان المانع من القبول تهمة الكذب وقبح الكذب ثابت عقلا اه * ولا يخفى الفرق الواضح بين الحيض وبين يوم العيد فان الاول اعتبره الشارع مانعا من وجوب الصلاة ومن صحتها ومنع صحة الصوم أيضا وأما يوم العيد فهو من حيث انه مساو لسائر الايام في الحقيقة لا يصلح ان يكون مانعا من صحة الصوم كالم يصلح مانعا من صحة الصلاة فيه وأما شهادة أهل الذمة على بعضهم فلان الكذب وان كان قبيحا عقلا كما قال لكن الكذب محرم في جميع الاديان فمتى كان الذمي عدلا في دينه ممتنعا عن فعل ما يحرم فيه وثبت ذلك كان التعديل نافيا لهذه التهمة كما هو الشأن في شهادة المسلم على المسلم سواء وما حكاها عن الحنفية فيما يتعلق بالاحكام التي نسبها اليهم صحيح وان كانوا لا يوافقون على ان صحة اسلام الصبي مبنية على ان القتل يجب عليه كما يجب على البالغ فانهم لا يوجبون القتل على الصبي وانما يقولون ان الاسلام تصرف نافع نفعا محضيا وكل ما كان كذلك من التصرفات يصح من الصبي المميز ولذلك لا يقولون بصحة رده لانها ضرر محض وما اعترض به ابن السبكي على القول بطلان الردة من ان ذلك يقتضى تورثه من قريبه المسلم لا يرد لان من قال بطلان الردة يلتزمه وهو مذهبه اللهم اذا كان المنتول عن القائل بالبطلان من أهل مذهبه انه يقول بعدم التورث وحينئذ يكون الاعتراض قاصرا على أهل مذهبه كما ان مقاله في بيع النجش ووجوب الدية والكفارة وعدم وجوب القصاص على من قتل من لم تبلغه الدعوة لانه ليس بمسلم يقتضى ان بعض أئمة الشافعية قائل بالحسن والقبح العقليين فان القول بان من لم تبلغه الدعوة ليس بمسلم انما يتمشى على القول بوجوب الايمان عقلا بدون توقف على بلوغ الدعوة فتفتن

قال المصنف (وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل خلافا للمعتزلة اه) وواقفهم على ذلك ابن القاصي والقفال الشاشي والزييري وابن القطان وأبو بكر الصيرفي لكن الصيرفي رجع بعد ان ناظر الاشعري اه من النجم اللامع وسيأتي ان الحنفية يوافقون المعتزلة أيضا في أصل الحسن والقبح وان خالفهم من وجوه أخر على ما يأتي * وقال الزركشي عادة الاصوليين ان يذكر وا

لعذب تاركه قبل الشرع لكنه لا يعذب لقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ فانه نفى التعذيب مطلقاً الى البعثة * فان قيل التعذيب ليس بلازم لترك الواجب لجواز العفو قلنا ترك

بعد هذا الاصل فرعين على طريق التنزل فتابعهم المصنف أحدهما شكر المنعم غير واجب مثلاً لانه لو وجب عقلاً لعذب تاركه قبل الشرع لكنه لا يعذب لقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ فانه نفى التعذيب مطلقاً الى البعثة * فان قيل التعذيب ليس بلازم لترك الواجب لجواز العفو قلنا ترك الواجب يلزمه التعذيب قبل التوبة عندهم والعفو غير جائز قبلها فان قيل كيف يستدل عليهم بالآية والتفريع على تسليم الحسن والتبجح العقليين قيل لان عندهم لا يجوز ورود الشرع بخلاف العقل فصارت المعتزلة الى وجوبه بالعقل وأورد عليهم الشيخ أبو اسحاق الشيرازي في كتاب الحدود مناقضة قائمهم قالوا يجب على الله ان يثيب المطيعين وان ينعم على الخلق واذا كان الثواب واجبا فلا معنى للشكر لان من قضى دينه فلا يستحق الشكر ففي الجمع بين هذين القولين تناقض اهـ واقتصر العراقي من كلام الزركشي على ما نقله عن الشيخ أبي اسحاق من المناقضة وزاد ان المراد بالشكر الاتيان بالمستحسنيات العقلية والانهاء عن المستخبات العقلية اهـ ومثله الغزالي جماعة غير انه لم يزد ما زاده العراقي وأقول ان مناقضة الشيخ أبي اسحاق مدفوعة بان الشكر واجب له على العباد في مقابلة نعمة اليجاد والنعم المترادفة منه تعالى على عبادته في دار الدنيا وهو من الطاعات التي يجب الثواب عليها واثابة المطيع انما هي في دار الجزاء فلم يكن الشكر واجبا في مقابلتها حتى يقال اذا كان الثواب واجبا فلا معنى للشكر الخ * وبالجملة فالشكر عندهم طاعة من الطاعات التي تجب الاثابة عليها لانه واقع في مقابلتها وكون الانعام منه على خلقه واجبا عليه لا ينافي ان يطئب منهم في مقابلته ما هو واجب له عليهم أيضا من الشكر على ذلك الانعام فلا وجه لهذه المناقضة قائمهم وقال ابن قاسم نقلا عن شيخه العلامة هذه المسألة ذكرها أهل الحق بعد المسألة الاولى على سبيل التنزل مع المعتزلة أى تنزل معكم الى ان العقل يدرك الحسن والتبجح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا وقد قررهما ابن الحاجب على أتم وجه وإيراد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لانهم انما ذكروا هذه عقب تلك على طريق أهل الجدل على سبيل التنزل اهـ وقال نقلا عن الكوراني انه قال بعد ان ذكر ان هذين الفرعين أى هذه المسألة والتي بعدها ذكرهما الاصحاح على سبيل التنزل وقرروا أدلتهم وما يتعلق بهما ما نصه اذا عرفت هذا عرفت ان كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لانه أشار الى الفرع الاول بقوله وشكر المنعم واجب بالشرع والى الفرع الثاني بقوله ولاحكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة العقل لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لاحاكم عند أهل الحق

الواجب يلزمه التعذيب قبل التوبة عندهم والعفو غير جائز قبلها * فان قيل كيف يستدل عليهم بالآية والتفريع على تسليم الحسن والتبجح العقليين قيل لان عندهم لا يجوز ورود الشرع بخلاف

سواه كان المناسب ان يذكر بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر الفرعين على سبيل التنزل اه * ثم قال وأقول أولا اعلم ان التنزل في هاتين المسألتين ليس أمرا متفقا عليه فقد قال الاصفهاني في شرح الحصول بعد ان حكى قول الحصول واعلم انامتي بينا فساد القول بالحسن والتبجح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسألتين لاحالة لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والتبجح العقليين ثم ينوون ان بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسألتين اه مانصه * اعلم وقلك الله ان في هذا الكلام نظرا وبيانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسألتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لا تتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في هاتين المسألتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلا وذلك انه قد سلم ان لزوم القطعي لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان الملزوم القطعي واقعا اما حقيقة أو بحكم التسليم استحالة تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والتبجح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسألتين قطعيا على وفق مذهبهم فلم يمكننا اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسألتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب انا لانسلم لهم القاعدة أصلا اه وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى التنزل في هاتين المسألتين فلم يسلك طريقته و باحتمال ذلك بسقط الاعتراض عليه وعلى هذا انما نص على هاتين المسألتين بخصوصهما متابعة للاصحاب واقتداء بهم في الجملة وأما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اکتفى بالاشارة الى التنزل حيث أفردهما بالذکر مع فهمهما مما قبلهما ومما بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه اه * وقال العطار بعد ان نقل ما تقدم عن ابن قاسم ولا يخفى انه لو فرض عدم لزوم التنزل لكان ذكرهما انما هو على وجه الجدل وأما مجرد نقل الخلاف كما فعل المصنف فلا فائدة فيه اذ قد علم ذلك من خلافهم في مسألة الحسن والتبجح فأما فائدة في تخصيص ذكر هذين الفرعين اذا لم يكن على وجه الجدل و بيان عدم تمام أدلتهم على خصوص هذه المسألة وقد أشار الى هذا المعارض وأما مجرد تقليد الاصحاب بالذکر مع انه لم يذكرهما على الوجه الذي ذكره فلا ينفع ولا يفيد تأمل هكذا اعترض بعض الفضلاء ثم رأيت في كتاب البرهان لامام الحرمين ما يدفع اعتراضه حيث قال مسألة ترسم بشكر المنعم شكر المنعم لا يدرك وجوبه بالعقل عندنا وهذا يندرج تحت الاصل الذي سبق عقده اه فترجم بعد

العقل فصارت المعترلة الى وجوبه بالعقل وأورد عليهم الشيخ أبو اسحاق الشيرازي في كتاب الحدود مناقضة قائمهم قالوا يجب على الله أن يثيب المطيعين وأن ينعم على الخلق وإذا كان الثواب

الاصل بمسألة ترسم بشكر النعم معترفاً باندراجها تحت ماسبق عنده وهي مسألة التحسين والتقييح ولم يذكره على طريق التنزل وكفى به سلتاً للمصنف قال امام الحرمين في الكتاب المذكور ليس ذلك يعني الاصل المذكور واقعاً في قسم الضروريات وإنما هو مدرك بالنظر عقلاً والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا اليه ان الشكر تعب للشاكر ناجز ولا يفيد المشكور شيئاً فكيف يقضى العقل بوجوبه ومن أين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لا يجب على تفعلك ابتداء وما ينفعني فاعوضك فان قيل يدرك الشاكر العقاب المرتب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر بيان عنده في حق المشكور اه وأما ما قاله بعض الخواشي المتأخرة في بيان التنزل ان يقال تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والتقيح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقلياً فان العقل اذا خلى ونفسه لم يدرك فيه الحسن بالمعنى المتقدم لان المصلحة المشتل عليها الشكر اما ان تكون راجعة للمشكور أو الى الشاكر والاول باطل لان الرب تعالى وتقدس غني عن الانتفاع بشكر شاكر أو عبادة عابد كيف وقد ثبت له النفي المطابق اذ لو انتفع بذلك لزم افتقاره الى خلقه والالزام باطل فكذا المنزوم وأما الثاني فلان النعمة الواصلة الى الشاكر بالنسبة الى مسديها وهو الله تعالى كلا شيء لان الدنيا بمخايفها لا تساوي عند الله جناح بعوضة فلا تستوجب شكراً فلو لا ان الله أمرنا بالشكر على النعم مطلقاً لم يكن الشكر واجباً فيكون الشكر واجباً بالشرع لا بالعقل فلا يخفى ضعف الشق الثاني أعني قوله وأما الثاني فلان النعمة الخ اه

وكتب شيخنا على قوله وأما الثاني فلان الخ حيث نقله البناني أيضاً فقال رحمه الله هذا مبني على شيء تركه وعبارة العضد والذي انفصل به المعترلة عن الالتزام ان للعبد فائدة دينية وهي الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسام علم أنه لا يستعصى كون النعم بها قد أزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وهذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه في أكثر الناس ولو سلم نخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى واما لانه كالأستهزاء وذكر نحو ما قل الحشى (يعني البناني) وقوله لانه تصرف في ملك الغير أى وقد جعلوه في المسألة الآتية دليل الحظر وهذا الكلام كما ترى يفيد أن المعترلة في هذه المسألة اعترفوا بان فيها جهة أدركها العقل فأدرك الحكم منها وحاصل الرد انا لا نسلم أن العقل أدركها لانا نمنع لزوم خطورها ولئن سلمنا فتاك الجهة

واجبا فلا معنى للشكر لان من قضى دينه فلا يستحق الشكر في الجمع بين هذين القولين تناقض

لا تقتضى الحكم حتى يدركه العقل بواسطتها لوجود المعارض لانتضاها اياه فتدبر حتى لا تلبس
بالمسألة الآتية فان الرد فيها مبنى على أنهم قالوا فيها أن العقل لا يدرك فيها جهة أصلا بقى أن
بعضهم قال قد يقال أن الفائدة نفس حصول الشكر اذ الافعال قد تكون حسنة لذاتها كما
هو مذهب المتقدمين منهم اهـ وأقول قال في مسلم اثبتت مسألة قال الاشعري على التنزل شكر
المنعم ليس واجبا عقلا اهـ * قال في كشف المبهم أى الانتقال من المذهب الحق الذى هو في
غاية العلو أعنى بطلان حكم العقل الى المذهب الباطل الذى هو في غاية الانخفاض أعنى تسليم
كون العقل حاكما يعنى قال الاشعري على تسليم أن للعقل حكما باطل وجوب شكر المنعم
على العبد المنعم عليه بنفى حكم العقل في خصوص هذا قال الابهرى في حاشية شرح المختصر
أن المراد بالتنزل هو الانتقال من مذهبهم * يعنى مذهب الاشاعرة * وهو أن العقل ليس حاكما
في الاحكام الشرعية أصلا الى موافقة الخصم واتسليم ان العقل حاكم في الجملة اهـ

وقال السيد في حاشيته على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فسادها
في هاتين المسألتين * يعنى وجوب شكر المنعم وكونه لاحكم لافعال العباد قبل الشرع * اللتين
هما من فروعهما المعتبرة اظهار سقوط كلامهم في عرفهم بناء على أصلهم كسقوط كلامهم في أصلهم اهـ
اذا علمت هذا تعلم سقوط اعتراض الاصفهاني في شرح المحصول والعلامة الناصر والكوراني
وانه لا حاجة لما أطال به ابن قاسم وغيره من الحواشي وان المراد بتسليمهم أن العقل حاكم أى
مدرك للحكم في الجملة أى في بعض الافعال ولكن لا نسلم أنه يدرك ذلك في هاتين المسألتين
وعلى فرض تسليم قاعدة الحسن واتبع العقليين في جميع الافعال لا نسلم أن الحكم لازم
لهذه القاعدة في الواقع ونفس الامر لا على سبيل القطع ولا على سبيل الظن الا ترى أن علماء
بخارى وغيرهم من الحنفية قائلون بقاعدة الحسن واتبع العقليين مع موافقتهم الاشاعرة في أن
شكر المنعم واجب شرعا وفي انه لا حكم قبل الشرع كما ان بعض الحنفية قائلون بان العقل
يدرك الحكم في خصوص الايمان والكفر بدون توقف على الشرع ولم ترد عنهم رواية
صريحة في ادراكه الحكم فيما عداها وان الذى يفهم من كلامهم أن العاقل البالغ عندهم
لا يعاقب ولا يثاب بفعله بل يشترط بلوغ الدعوة فيما عدا الايمان والكفر كما أسلفناه على
أنا اذا سلمنا لهم قاعدة الحسن واتبع وانها تستلزم الحكم وان ذلك عام في كل الافعال
فأى مانع يمنع من أنا نقول لهم قد وجد شيء آخر بناء على أصلكم يقتضى في هاتين المسألتين
عدم تسليم أن العقل يدرك هذا الحكم الا ترى الى قول امام الحرمين كما تقدم والبرهان
القاطع في بطلان ما صاروا اليه الخ والى قول بعض الحواشي لكن يلزمكم أن لا يكون

الشكر عقلياً الى ان قال وأما الثاني مع ما هي عليه من كلام العضد وقوله وهذا مردود الى ان قال ولو سلم نخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر لما بينه فان هذا منهم تصريح بان المعنى حينئذ أننا لو سلمنا جدلاً قاعدة الحسن والقبح وانها تستلزم الحكم وجوباً وحرمة لا يمكن أن نسلم ان وجوب الشكر عقلي لان الشكر قد وجد فيه ما يقتضي حسنه وما يقتضي قبحه فمن أين يستل العقل بإدراك وجوبه قبل ورود الشرع واما ان المصنف أوردها لاعلى وجه التزل فغير مسلم فان ذكرها بعد ذكر القاعدة التي تشملها مع ما اشتهر عن الاصحاب من ذكرها بعدها على سبيل التزل دليل على انه تاج للاصحاب في ذلك وانه ذكرها على الوجه الذي ذكرها عليه الاصحاب وقد علمت قاعدة التزل مما ذكره السيد الشريف وانه لازم في الجدل قانديع ما اعترض به بعض الفضلاء وأما كون امام الحرمين ذكر مسألة شكر المنعم مع تصريحه بانها تندرج تحت الاصل الذي سبق عقده فيكون سلفاً للمصنف فلا يدفع اعتراض بعض الفضلاء واذا كان المصنف لم ينفعه تقليد الاصحاب في الذكر في نظر بعض الفضلاء وانما يطلب النائدة في تخصيص ذكر هذين الفرعين بالضرورة لا ينفع المصنف أن يكون امام الحرمين سلفاً له ومقتداً به والحاصل ان المنكرين لعقوبة الاحكام قالوا لانسلم عقوبة الاحكام ولو سلم فلا نسلم أن شكر المنعم واجب عقلاً قال المولوى ابن عبد الحق وتفصيله ان ما سبق كان ابطالا لدعوى ان الحسن والقبح العقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى ولو سلم ما ذكرتم من أن ادراك المصلحة والنائدة في الافعال يوجب ادراك حكم الوجوب من الله تعالى فلا نسلم هذا في الفعل الذي هو شكر المنعم لان شكر المنعم ليس واجباً عقلاً اه وقال الجلال الحلى في تفسير الشكر اى الثناء على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بأن يعتقد انه تعالى وليها أو اللسان بأن يتحدث بها أو غيره كان يخضع له تعالى اه وكتب عليه ابن قاسم فنقل عن الكمال ان كلام الشارح يقتضى ان المراد بالشكر في هذا الموضع هو الشكر بالمعنى اللغوى المتعارف وهو خلاف المشهور فان المشهور ان المراد هو الشكر بالمعنى العرفى وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق وأعطاه لاجله وأجاب عن ذلك بأنه بعد تسليم ان موضوع المسألة المعنى العرفى يكون الشارح قد فرض المسألة في بعض موضوع النزاع ولا محذور في ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام والامر سهل على ان الشهاب حمل ما ذكره الشارح على المعنى العرفى حيث قال في قوله أى الثناء مانصه عرفه باللام ولم يقل ثناء كما قالوا فعل نبي الخ افادة للكل المجموعى واشعاراً بأن الشكر المعروف هو الشكر الشرعى المعروف بقولهم صرف جميع ما أنعم الله به الخ ثم نظر فيه من وجهين أحدهما انه يحتاج الى جعل قول الشارح بان في الموضعين بمعنى كان وسيأتى عنه ما ينافيه والثانى ان الشارح اعتبر كون الثناء

لاجل الانعام والشكر الشرعى المذكور لا يعتبر فيه ذلك ونقل عن شيخ الاسلام انه قال تبع
 (أى الجلال) فى تفسير الشكر بالثناء الجوهري وغيره وفيه تجاوز حيث أطلق الثناء على فعل
 غير اللسان من الاعتقاد وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره أى أو اثناء بغيره اهـ وعن الكمال
 ان إطلاق الثناء على العمل بالاركان غير سائغ الا أن يدعى إطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترنا
 باللسان والقلب اهـ وأشار الى أن التجوز هنا لوجود القرينة الواضحة والى أن كلام شيخ الاسلام
 يفيد ان إطلاق الثناء على الاعتقاد مجاز وكلام الكمال يفيد انه مجاز فى فعل الاركان فقط حقيقة
 فى فعل اللسان واعتقاد القلب ونقل العطار ما نقله ابن قاسم وكلامه عليه ملخصا واعتراض على قول
 ابن قاسم ان الشارح قد فرض المسألة الخ بأنه لم يظهر وجهه ومن ثم قال بعض الفضلاء ان الشارح
 صور موضوع المسألة بغير وجهه اهـ وأقول هذا كله خوض فى الكلام بغير رجوع الى ما قاله
 القرينة فى موضوع هذه المسألة قال الآمدى فى الاحكام شكر الله تعالى عند الخصوم ليس
 هو معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن انتعاب النفس والزام المشقة لها
 بالاجتناب عن المستقبحات العقلية والعزم على انحصال الحسنة كذلك وقال الاسنوى فى
 شرح المنهاج وليس المراد بالشكر هو قول اتقائل الحمد لله رب العالمين والشكر لله تعالى ونحوه
 بل المراد اجتناب المستقبحات العقلية والايان بالمستحسنات العقلية والمنعم هو البارى سبحانه
 وتعالى اهـ وقيل ان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما أنعم الله سبحانه عليه به فيما خلق
 لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقى أوامره نص عليه السيد والابهرى
 وميرزا جان الشيرازى فى حواشيه على شرح المختصر وقد نص صدر الشريعة فى التوضيح على
 ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفى كشف البرذوى عن اتقواطع وذهب طائفة من أصحابنا
 الى أن الحسن والتبجح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر الله وقبح
 الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير من أصحاب الامام أبى حنيفة خصوصا
 العراقيين منهم وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج واليه ميل الامام نضر الدين الرازى فى بعض
 كتبه الكلامية كذا أفاده فى كشف المبهم وبهذا تعلم ان الشارح الجلال قصد بتفسير
 الشكر بالثناء وجعله بالمعنى التفعلى هو الرد على من قال انه بالمعنى الشرعى ولذلك قال شيخنا
 على قول الشارح لانعامه هذه كلمة ما أدق موقعها فإن المعزلة جعلوا جهة الحسن الامن من
 احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسام كما تقدم فأراد الشارح الاشارة الى أن الشكر
 لا يجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذى ادعيت انه سبب فى وجود جهة الحسن لما تقدم
 نقله عن المضد وهذا المعنى مأخوذ من قول المصنف المنعم المنفرد أن الشكر للانعام ليس بواجب
 عقلا والشكر للانعام لا يكون الا مع ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى التنزل المتقدم ومن

هنا يعلم وجه عنوان أصحاب الاشعري لها بشكر النعم فلهذا درهذين الامامين ما أدق نظرهما
وقد غفل الناس عن هذا فاعترضوا بأنه لا موضع لذكر هذه المسألة الى آخر ما ذكره المحشى
(يعنى البناني) فتدبر حق التدبر لتعلم بطلان قول من قال ان موضوع المسألة الشكر العرفي
فانه لا يعتبر فيه ان يقع للانعام بخلاف اللغوي فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسألة كما هو صريح
ما تقدم عن المصنف من انهم انفصلوا به عن الالتزام وكيف والعرفي اصطلاحى حادث باصطلاح
أهل الشرع وفرض المسألة وجوب الشكر قبل الشرع عند المعزلة ولا بد أن يتحدد محل الخلاف
وصحة قول من قال أخذ قوله لانعامه من تعليق الحكم بالوصف فانه موضوع المسألة كما
عرفت وعدم صحة قول من قال لا حاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر اذ الانعام معتبر في
مفهومه اه لان اعتباره في مفهومه لا يقتضى إيقاع الشكر في مقابلته الذي هو موضوع المسألة
ألا ترى الى الشكر العرفي فليتأمل اه فلهذا در شيخنا قد وافق فهمه ما صرح به الآمدى
والاسنوى في شرح المنهاج وقد وافقهما الولى العراقى حيث قال كما تقدم المراد بشكر النعم
الايمان بالمستحسانات العقلية والانهاء عن المستحبات العقلية اه فانه مع تصريح الآمدى بأن
الشكر ماعدا المعرفة لا يمكن أن يكون المراد منه الشرعى وقد جعلوا القول بارادة الشكر بالمعنى
الشرعى مقابلا لما قاله أولئك الائمة وحكوه بقيل فدل على ضعفه ووجهه ما قاله شيخنا وما قلناه
بقى مانص عليه صدر الشريعة من أن شكر النعم واجب عقلا عند الحنفية وما نقله في كشف
الزردى عن القواطع فان المراد بشكر النعم عند هؤلاء هو الايمان فقط كما يعلم مما تقدم من أن
الحق ان الايمان بالله تعالى وصفاته صفة كمال والكفر بصفة نقصان فالايان حسن والكفر
قيس وان ماعدا الايمان والكفر لا ثواب فيه ولا عقاب عند من وافق المعزلة من الحنفية
قبل ورود الشرع فارجع اليه * وكتب ابن قاسم على قول الجلال لانعامه فنقل كلام الشهاب
ان الشارح أخذ هذا من ترتيب الشكر على النعم واعترض عليه بأنه لا حاجة اليه لان الانعام
مأخوذ في مفهوم الشكر وقد وافق العطار ابن قاسم في انه لا حاجة لقول الشهاب المذكور
قد علمت من كلام شيخنا المتقدم ان الصواب ما قاله الشهاب * وكتب ابن قاسم على قول المصنف
وواجب بالشرع فقال فيه أمران الاول ان ما اقتضاه هنا الكلام من أن من ترك الشكر بالمعنى
الذى فسر به الشارح اثم كما صرح به قول الشارح فن لم تبلغه دعوة نبى لا ياتهم بتركه خلاف
المتبادر من كلام الفقهاء فى الفروع كما تقدم بل المتبادر منه انه لا اثم على من غفل مطلقا عن
ان الله مولى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى الا أن يؤول ما ذكره كان
يراد اعتقاد ما ذكر اعتقاداً بالقوة بأن يكون بحيث لو سئل عن أمر النعم اعترف بوصولها اليه
من الله تعالى وبالخضوع الخضوع بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ عزة الله تعالى وعظمته

رأى نفسه خاضعة لذلك ولما تكلم الدواني في حواشي شرح المطالع على تعريف الشكر العرفي
 بقولهم صرف العبد الخ فسر قولهم فيه ما خاق لأجله بما كلف به اه والثاني ان اقراني في
 شرح الحصول قال الشكر طاعة الله تعالى بالقول أو الفعل أو الاعتقاد الى أن قال أعظم
 مراتب الشكر الايمان وأدناه اذلة الاذى واستظهر بناء على ما قرره ان الشكر غير واجب
 بالاجماع لان المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع
 لا كله الى قوله فيتمين تحرير الدعوة ولا يؤتى بلنظ يومهم ايجاب المجموع من حيث هو مجموع اه
 وأقره ابن قاسم وبني عليه ان الشكر ينقسم الى واجب وهو الطاعات الواجبة ومنسوبة
 وهو الطاعات المندوبة اه وبعد ان نقل العطار ما كتبه ابن قاسم ما يخصاً قال معترضاً على
 كلام القراني في شرح الحصول مانعه قال بعض انتضلاء قوله فظهر ان شكر الله غير
 واجب الخ كلام غير لائق كيف وقد قال تعالى ﴿واشكروا لي ولا تكفرون﴾ نعم المقصود
 واضح وهو ان الايمان بجميع أعمال البر غير واجب بل غير مقدور لكن التمييز عنه بلنظ
 الشكر ثم حمل عدم الوجوب على غير لائق ثم ان صدق معنى الشكر لا يتوقف على الايمان
 بجميع أعمال البر والا لما وقع التكليف به اه وأقول قول ابن قاسم المتبادر انه لا يأنم الخ غريب
 فان الغفلة عن الاعتقاد لا تنافي الاعتقاد والكلام في أن من لا يعتد يأنم لافي من لا يذكر
 الاعتقاد كما انك اذا تأملت ما قدمنا لك عن الآمدى والاسنوى وغيرهما تعلم ان الكلام انما
 هو فيما عدا الايمان من أنواع الشكر الذي هو فعل واجب أو ترك محرم لا غير وان هذا
 هو موضوع هذه المسألة وليس موضوعها مطلق ما يسمى شكراً ولنظ الشكر مضافاً للنعم قد
 عرف فيما بينهم بهذا فلا يقال انه أتى بلنظ يومهم ايجاب المجموع فأما كلام بعض النضلاء
 اعتراضاً على القراني فلا معنى له ولا يقتضى شيئاً لان غاية ما يقتضيه ان حمل عدم الوجوب
 عليه غير لائق والواقع انه لائق لانه اذا أريد المجموع فلا شبهة في أن حكمه كذلك وأما قوله
 تعالى ﴿فاشكروا لي ولا تكفرون﴾ فالمراد منه واضح وهو الشكر الذي يقابله الكفر
 وليس الكلام هنا فيه كما علمت ألا ترى ان قصد المصنف والجلال انما هو الرد على المعزلة
 القائلة ان من رأى ما عليه من النعم علم انه لا يمتنع كون النعم بها قد ألزمه الشكر عليها والذي
 يخطر بالبال هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لا مطلق الشكر وقد علمت ان ليس الكلام في
 مطلق ما يسمى شكراً ألا ترى الى قولنا في الرد عليهم ان الشكر على تلك النعمة الخفية ربما
 كان سبباً في العذاب وبالجمله فالمراد في هذه المسألة الشكر بفعل الواجبات وترك المحرمات التي
 يدرك العقل وجوبها أو حرمتها بحجة محسنة أو مقبحة فاعرف ذلك بقي ان المصنف والشارح
 والحواشي لم يعرضوا لذكر أدلة المختلفين في هذا المقام على وجه التفصيل فتعرض لذلك لتتف

على حثيثة الحال فنقول استدلل الحثيثة على اثبات اتصاف الفعل بالحسن والتبجح عقلا بان
حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى وافق عليه من
لا يقول بارسال الرسل كالبراهمة فلو لا ان كلا منهما غير مترقب على الشرع لم يكن كل منهما
مما اتفق عليه العقلاء وقد يقال ان اتفاقهم على ذلك يجوز ان يكون لانهما من صفات الكمال
والنقصان كوجوب الصدق وامتناع الكذب في حق تعالى وأما بالمعنى المتنازع فيه فربما يمنع
كذا في حواشي كشف المبهم يعني يجوز ان يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة
في مقابلته بمعنى كون أحدهما صفة كمال وكون الآخر صفة نقص لا بمعنى استحقاق ثواب الآخرة
وعقابها لان الافعال لا تنصف بهما الا بواسطة الاطاعة وعدمها وهما بعد الحكم بتلك الافعال
فكونها عقلية موقوف على عقلية الحكم وهي لم تثبت بعد وسيأتي ما يدفع هذا وان المراد
بالحسن والتبجح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب ان يكون الفعل بحيث يصلح لان يكون
مناطاً للثواب والعقاب وهو محل النزاع وان الحثيثة قالوا ان كون الفعل صفة كمال او نقص
يجعله بحيث يصلح لما ذكر وهذا غير استحقاق الثواب أو العقاب الذي يكون بواسطة
الاطاعة أو المعصية ويتأخر عن الحكم فان استحقاق كل منهما بهذا المعنى يتعلق
بالامتناع وعدمه وليس هذا محل النزاع هنا وانما هو موضع نزاع آخر هو انه يجب على الله ان
يثيب الطائع ويعذب العاصي أولا يجب فتدبر وقال الاشاعرة ان اتفاق العقلاء على حسن
الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة يجوز ان يكون لمصلحة عامة لجميع الخلائق فلما كانت في
الاحسان رعاية مصلحة عامة حكم العقل بالحسن على الاحسان لمصلحة عامة لالذاته
وبالتبجح على مقابلته بالاساءة لمصلحة عامة لالذاته وأجاب الحثيثة بان كون اتفاق العقلاء
للمصلحة العامة لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فتقل الكلام اليها ونقول
ان كل المتدينين وغيرهم متفقون على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا ان كلا من الحسن والتبجح
لذات الفعل حتى يقال علينا لانسلم ان حسن الفعل الذي هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية
المصلحة العامة وقبح الفعل الذي هو مقابلة الاحسان بالاساءة لذات الفعل بل لمقتضى المصلحة
العامة ونحن لا ندعي هذا حتى يضرنا بل ندعي عدم توقف كل من الحسن والتبجح على ورود
الشرع سواء كان حسن الفعل أو قبحه لذاته أو لصفة أولامر آخر والجواب بمنع اتفاق العقلاء
على ان كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مناط حكمه تعالى بان يقال لانسلم
اتفاق العقلاء على ذلك لا يمسنا أيضا فانا لا نقول باستلزام كل من الحسن والتبجح حكما منه تعالى
على العبد بل نقول ان ذلك الحكم انما يعرف بالسمع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن
والتبجح على ان المولوى ابن عبد الحق قال وأنت تعلم ان هذا المنع لا يمس التامنين باستلزامه

الحكم أيضا لان مقصودهم من هذا الدليل ليس الاثبات عقلية الحسن والتبجح فقط لا اثبات استلزامه للحكم أيضا حتى يسهم المنع بان التتريب غير تام اهـ ثم قال المولوى ابن عبد الحق واعلم انه قد استدل بعض الاغظم على كون الحسن واتبع عقليين بوجهين الاول انه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجبا والآخر حراما ليس أولى من العكس وهو ترجيح بلا مرجح ومناق لحكمة الأمر وهو حكم قطعاً وفيه ان في الصلاة صفة الطيبة التي هي صفة الكمال وفي الزنا صفة الخبائثة وهي صفة نقصان البتة فلهذين المرجحين حكم بوجود الاول وحرمة الثاني مع حكمة زائدة في ذلك الحكم وهو انه بعد الحكم يستحق باطاعته الثواب في الآخرة ويستحق بعدمها عقابها واتاني انهما لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة لانهم كانوا قبل ذلك في رقابة في عدم المراقبة في كثير مما يستلذه الانسان ثم بعد مجيء الرسل صاروا ببعض تلك الافعال في عذاب أبدي فاقى فائدة في ارسال الرسل الا التشويق وتعذيب عباده فصار ارسالهم بلاء وهذا خلف لانه تعالى من علينا بأن ذلك رحمة في كثير من مواضع تنزيله اهـ وأنت تعلم ان النهايات قبل النبي أى قبل بعث النبي وان لم تكن قبيحة بمعنى استحقاق العذاب لكنها قبيحة بمعنى صفة النقصان لانها خباثت في علم الله تعالى فلا تستحق الامر بها حتى تكون مما يستحق عليها الثواب لانه خلاف الحكمة والحكم صفة كمالية له تعالى وخلافها محال على انه يرد عليه ان المراقبة عندكم موقوفة على العقل في بعض الافعال وعلى الشرع في بعضها أو على حكم الشارع مطبقاً فاقى فائدة في خلق الادراك في العبد وأى فائدة في ارسال الرسل وكانوا قبل ذلك في رقابة فما هو جوابكم فهو جوابنا واستدل بعض الشراح على كون الحسن والتبجح في الافعال عقليين بوجوه منها انه لو لم يكن في ذات الصلاة والصوم مثلاً وكذا في ذات الزنا واللواط استحقاق شيء من الثواب والعقاب بل الحق سبحانه جعل الامرين الاولين مناطاً للثواب والاخرين مناطاً للعقاب بدون مصلحة واستحقاق في ذاتها تكون ارادة الباري جزافية تعالى الله عن ذلك وفيه أن الافعال مخففة بالطيبة والخبائثة وما صنتا الكمال والنقصان فيستحق بهما لتعلق الامر والنهي وليس لنفس تلك الافعال ولا للوازمها استحقاق الثواب والعقاب بل هو بواسطة الاطاعة وعدمها وهما بعد الامر والنهي وحصر المصلحة في استحقاقهما بهما في غاية التصادق ومنها أن الفعل لو لم يكن في ذاته مخصص يقتضى ارادة الفاعل بالحسن مثلاً يلزم الترجيح بلا مرجح في كونه حسناً مثلاً فان الفعل فرض نسبة الحسن والتبجح اليه على السواء فلا مخصص لارادة الفاعل أيضاً وفيه انما لا نسلم ان ارادة الفاعل المختار تقتضى المخصص ولو سلم فتقول ان صفة الطيبة والخبائثة مخصصان لتعلق الامر والنهي والاطاعة مخصصة لاستحقاق الثواب في علمه التقديم وهذه هي الحكمة

بالضرورة ونفس الفعل وشيء من لوازمه لا يقتضى هذا التخصيص فان قيل اذا كانت الافعال قبل الامر والنهي فى أنفسها متصفة بالكمال والنقصان فاستحققت للثواب والعقاب فكما انها حسنت وقبحت بالمعنى الاول حسنت وقبحت بالمعنى الثالث أيضا قبل الامر والنهي وهى المعنى بذاتية الحسن والقبح بالمعنى الثالث يقال ان استحقاق الثواب والعقاب فى علمه اقدم مخصوص بالاطاعة وعدمها وهما لا يوجدان الا بعد تعلق الامر والنهي فليس لنفس الفعل ولا لشيء آخر استحقاقهما وان ثبتا لهما ثبتا بواسطة الاطاعة وعدمها وهما بعد تعلق الامر والنهي واستحقاق المدح للطيبات بسبب صفة الكمال بغير الاستحقاق للمدح بسبب الاطاعة لان المدح لصفة الكمال باعتبار الحب والرضا والذم لصفة النقصان باعتبار النفرة وعدم الرضا والمدح للاطاعة باعتبار اعطاء الثواب فى الدار الآخرة والذم لعدم الاطاعة باعتبار ائصال العقاب فيها فالاول ممكن قبل الامر والنهي والثانى لا يمكن الا بعدهما فتأمل اهـ * وأقول قد تقدم ان للحسن والقبح ثلاث معان ذكرت وان محل النزاع منها هو الثالث وهو حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا فعند الاشاعة هذا الحسن وهذا القبح يجعل الله تعالى فاما أمر به حسن وما نهى عنه قبح ولو انعكس الامر فأمر بما نهى عنه أو نهى عن ما أمر به لانعكس الحسن والقبح وصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا فليس فى ذوات الافعال ولا فى صفاتها ما به يكون استحقاق المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا بل كل ذلك يجعل الشارع فانه سبحانه جعل الصلاة والصوم مثلا مناظا للثواب والزنا واللواط مثلا مناظا للعقاب بدون مصلحة واستحقاق وصلاحية لذلك فى ذواتها وعند المعتزلة وطائفة من الحنفية عتلى أى لا يتوقف على الشرع وقد يسمى ذاتيا نسبة الى الذات لانه قد يكون لذات الفعل أو لصفة من صفاتها أولانه لما لم يكن يجعل الشارع نسب الى الذات ومعنى كونه عتليا انه قد يدرك بالعقل بدون توقف على الشرع وليس معنى كون الحسن والقبح عقليين انهما كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم والثواب أو العقاب عند العقل فان الحسن والقبح بهذا المعنى لا يعرفان عند الحنفية الا من الشرع لان استحقاق المدح أو الذم فى الآخرة والثواب أو العقاب فيها لا يعلم عندهم الا من الشرع ولا يستقلان الا به فلا يصح ان يكون هو المعنى المراد من كون الحسن واتمجه عقليين كما ان أكثر الحنفية وان قالوا بان الحسن واتمجه بالمعنى المذكور عقليان لكنهم يقولون انهما لا يستلزمان حكما فى فعل العبد بل بصير ان الفعل صالحا لاستحقاق الامر والنهي من الحكيم الذى لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه أو ينهى عن نقيض ما أدرك قبحه لان ما أدرك حسنه أو قبحه راجح ونقيضه مرجوح بمعنى ان صفة

الحسن في الفعل ترجح جانب الامر به على جانب الامر بتقيضه القبيح وصفة التبجح في الفعل ترجح جانب النهي عنه على جانب النهي عن تقيضه الحسن عملا في ذلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة كمال الله تعالى فلا حكم عند هؤلاء الحنفية الا من خطاب الشارع فما لم يحكم بالرسال الرسل وانزال الكتب فليس هناك أمر ولا نهى فليس هناك حكم أصلا فهم يوافقون الاشاعرة في النتيجة * وحاصل الخلاف بينهم وبين الاشاعرة ان هؤلاء الحنفية يقولون لا بد ان يكون الفعل المأمور به صالحا لان يؤمر به قبل ان يؤمر به بأن يكون فيه مصلحة توجب حسنه وتجعله صالحا لان يؤمر به وان يجعل مناطا للثواب والعقاب ولا بد ان يكون الفعل المنهي عنه صالحا لان ينهى عنه قبل النهي عنه بان يكون فيه مفسدة توجب قبحه وتجعله صالحا لان ينهى عنه وان يجعل مناطا للعقاب فالحسن والقبح بمعنى صلاحية الفعل لان يؤمر به ويجعل مناطا للثواب أو ينهى عنه ويجعل مناطا للعقاب فالمعتزلة وجميع الحنفية يقولون ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقليان أى يمكن أن يدركهما العقل بدون توقف على الشرع ولكن اختلفوا في انهما يستلزمان عند ادراكهما حكما في فعل العبد هو الوجوب والحرمة واخوانهما أولا يستلزمان بالاول قالت المعتزلة فقالوا بوجود الحكم قبل ارسال الرسل ونزول الخطاب وقال أكثر الحنفية بالثاني فنفوا الحكم قبل ارسال الرسل ونزول الخطاب وأما الاشاعرة فقالوا ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور شرعى لا عقلى بمعنى ان الفعل المأمور به انما صار صالحا لان يؤمر به ويكون مناطا للثواب لنفس الامر لا لنفس الفعل ولا لشيء من صفات الفعل والفعل المنهى عنه انما صار صالحا للنهي عنه وجعله مناطا للعقاب لنفس النهي عنه لا لنفس الفعل ولا لوصف فيه وأما الفريق الآخر من الحنفية فكمالمعتزلة سواء بسواء الا انهم خصوا الاستلزام بالايمان والكفر اذا علمت ذلك علمت ان معنى قول بعض الاعاظم في الاستدلال على كون الحسن والقبح عقليين في الوجه الاول انه لو كانتا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجبا والاخر حراما ليس أولى من العكس وهو ترجيح بلا مرجح ومناف لحكمة الأمر وهو حكيم قطعا اه انه لو لم يكن في الفعل لذاته أولصفة من صفاته أو لآى اعتبار من الاعتبارات ما يجعل ذلك الفعل صالحا لان يؤمر به ويجعل مناطا للثواب أو صالحا لان ينهى عنه ويجعل مناطا للعقاب وكان الحسن والقبح بمعنى هذه الصلاحية شرعيين ولا يثبتان للافعال قبل الامر والنهي بل يثبتان بالامر والنهي لكانت الصلاة والزنا قبل بعثة الرسل أى قبل وجود الامر والنهي متساويين في صلاحية كل منهما مأمورا به ومنهيا عنه فيكون جعل أحدهما وهو الصلاة مأمورا به واجبا وجعل الزنا منهيا عنه وحراما ليس أولى من العكس وهو ترجيح بلا مرجح اى بل هو

ترجيح للمرجوح وذلك مناف للحكمة التي هي صفة كمال له تعالى كما تقدم فلولا ان الصلاة لذاتها أولصفة من صفاتها أولاي اعتبار كان كانت قبل الامر بها صالحة لان يتعلق بها الامر ويجعل مناطا للثواب لم يتعلق بها الامر ولولا ان الزنا لذاته أولصفة من صفاته أولاي اعتبار آخر كان صالحا لان يتعلق به النهي ويجعل مناطا للعقاب لم يتعلق به النهي وعلى ذلك لا يرد عليه ما قاله المولوى ابن عبد الحق بقوله وفيه ان في الصلاة صفة الطيبة الخ فالتا نسلم ان في الصلاة صفة الطيبة التي هي صفة كمال وفي الزنا صفة الخبائث التي هي صفة نقصان وانه بهذين المرجحين حكم بوجوب الاول وحرمة الثانى وبه يتم المقصود فان اتفاق الفوم على ان الحسن بمعنى صفة الكمال والتبجح بمعنى صفة النقص عقليان لا يتبع من اختلافهم بعد ذلك في ان الحسن والتبجح بالمعنى الذى يترتب على صفة الكمال والنقص عقليان أيضا أم شرعيان على معنى ان كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص هل يستدعى صفة حسن أو قبح بمعنى صلاحية ما كان صفة كمال لان يؤمر به ويجعل مناطا للثواب وصلاحية ما كان صفة نقص لان ينهى عنه ويجعل مناطا للعقاب على وجه ما سبق قالت المعتزلة والحنفية نعم وقالت الاشاعرة لا ولذلك يقول أكثر الحنفية حسن الفعل فامر به وقبح فنهى عنه والاشاعرة يقولون أمر به فحسن ونهى عنه قبح وأما استحقاق الثواب بالاطاعة والعقاب بعدمها الذى يكون بعد الامر والنهي وتعلق الاحكام بفعل المكلف فهذا ليس محل النزاع فى شيء بل فيه نزاع آخر هو وجوب العدل وعدم وجوبه وقد تقدم وكذلك ما قاله بعض الاعاظم فى الوجه الثانى من الدليل فانه لا يريد منه الا ما قاله المولوى بن عبد الحق بقوله وأنت تعلم ان المنهيات وان لم تكن قبيحة بمعنى استحقاق المذاب لكنها قبيحة بمعنى صفات النقص لانها خبائث فلا تستحق الامر بها حتى يكون مستحقا للثواب الخ فان هذا الذى قاله صريح فى ان كون المنهيات خبائث جعلها صالحة لان ينهى عنها وتكون مناطا للعقاب وليست صالحة لان يؤمر بها وتكون مناطا للثواب لان جعلها مناطا للثواب والامر بها مع كونها غير صالحة لذلك بل هي صالحة لضده خلاف الحكمة والحكمة صفة كمالية له تعالى وخلافها محال ولو كانت هذه الصلاحية شرعية بمعنى ان الامر هو الذى جعل المأمور به صالحا للامر وجعله حسنا وصالحا للثواب ولم يكن فيه صلاحية واستعداد لان يؤمر به قبل ذلك وبمعنى ان النهي هو الذى جعل المنهى عنه قبيحا وصالحا لان ينهى عنه ويجعل مناطا للعقاب ولم يكن كذلك قبل النهي لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة وهذا خلف لان ارسال الرسل بمن ورحمة كما هو فى كثير من مواضع التنزيل قال تعالى ﴿ ان الله يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾ فهذا يقتضى كون المأمور به عدلا واحسانا قبل الامر به وكون المنهى عنه فحشاء ومنكرا وبغيا قبل النهي عنه * وقول صاحب التلويح

لا نزاع للاشمري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه
مناطاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً اه يقال عليه ان أراد ان العدل والاحسان لكونهما عدلا
واحسانا صارا صالحين للامر بهما وان يجعلنا مناطاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً بحيث لا يجوز
بمقتضى الحكمة ان ينهي عنهما ويجعلنا مناطاً للعقاب ثبت المطلوب وهو ان الحسن بمعنى
هذه الصلاحية عقلية ثابتة قبل الشرع وانما الذي توقف على ورود الشرع هو جعله بالفعل
مناطاً للمدح والثواب وكذا يقال في التقضاء والمنكر والبنى انها لكونها كذلك صارت
صالحة للنهي ولان تجعل مناطاً للعقاب وورود الشرع صارت منها عنها ومناطاً للعقاب
بالفعل وهذا هو الذي يتوقف على ورود الشرع وأما تلك الصلاحية فهي عقلية يمكن أن تدرك
قبل ورود الشرع وان أراد ان العدل والاحسان لم يصيرا لكونهما عدلا واحسانا حصنين
بمعنى صالحين لما ذكر بل الذي جعلهما كذلك هو الامر بهما ولو انعكس الامر ونهي عنهما
لكانا قبيحين وصالحين لان ينهي عنهما فهذا غير مسلم لاننا قلنا انه منافي للحكمة التي هي صفة
كمال له تعالى فهو سبحانه يرجح الراجح فيأمر بما كان صالحاً للامر وينهي عن ما كان صالحاً
لالنهي وقال تعالى (يحل لكم الطيبات ويحرم عليكم الخبائث) وهذا يقتضي انها طيبات
قبل تحليلها وخبائث قبل تحريمها على وزان ماسبق في الآية الاولى وأما قول المولوى بن
عبد الحق على انه يرد عليه ان المؤاخذة عندكم موقوفة على العقل في بعض الافعال الخ فنختار
منه ان المؤاخذة موقوفة على حكم الشارع مطلقا لكن يقول أ كثر الحنفية حكم الشارع
تابع للمصالح والمناسد لا بالمعنى الذي تقول به المعتزلة بل بمعنى انه تعالى لا يأمر الا بما يكون
مصلحة ولا ينهي الا عن ما يكون مفدة والمعتزلة وطائفة من الحنفية قالوا بالتبعية بمعنى الاستزام
في الكل عند المعتزلة وفي البعض عند طائفة الحنفية على وجه ماسبق وفائدة خلق الادراك
في العبد هو فهم خطاب الشارع وادراك علل الاحكام من المصالح والمناسد ووقوفه على حكمة
الامر والنهي من الحكيم وانه سبحانه انما أحل له الطيبات وحرم عليه الخبائث وانه ما أمره
الا بالعدل والاحسان ومانهاه الا عن النجشاء والمنكر وفائدة ارسال الرسل ان يعلم الانسان
انه لم يترك سدى وانه لم يخلق عبثا وان الله إنما أرسل اليه الرسل ليحلوا الطيبات ويحرموا
الخبائث ويبلغوا العباد أوامر الله ونواهيه فهذا جوابنا فهل للذين يقولون ان جميع الافعال
لا فرق بين طيب وخبث ومصلحة ومفدة صالحة للامر والنهي فيجوز ان ينهي عن الطيب
والمصلحة ويأمر بالخبث والمفدة جواب مثل جوابنا أو يقال عليهم لو كان الامر كما قلتم
لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة وهو خلاف ما قضى به التنزيل من انهم إنما أرسلوا منه ورحمة
قال تعالى ﴿ وما أرسلناك الا رحمة للعالمين ﴾ وبعد الذي قلنا تعلم أيضا تمام ما استدلل به بعض

الشراح على كون الحسن والتبجح عقليين وأنه لا يرد عليه ما أورده المولوى بن عبدالحق بل
 ينبغى ان يفهم ما استدل به بعض الشراح على الوجه الذى أوضحناه فى استدلال بعض الاغظم
 وأما قول المولوى ابن عبد الحق فان قيل ان الافعال قبل الامر والنهي فى أنفسها متصفة
 بالكمال والتقصان الخ فهو كلام حق وان الافعال متى حسنت وقبحت بالمعنى الاول الذى
 هو الحسن والتبجح بمعنى صفة الكمال والتقص حسنت وقبحت بالمعنى الثالث عند المعزلة
 والخفية أى انها لكونها قبل الامر والنهي فى أنفسها صفة كمال ونقص صارت صالحة للامر
 والنهي ولأن تجعل مناطا لاستحقاق المدح أو الذم والثواب أو العقاب وأما جوابه عنه بقوله
 يقال ان استحقاق الثواب والعقاب فى علمه اتقديم مخصوص بالاطاعة وعدمها وهما لا يوجدان
 الا بعد تعلق الامر والنهي الخ فنقول فى رده ان استحقاق الثواب والعقاب مخصوص بالاطاعة
 وعدمها انما هو استحقاق ما ذكر على امثال الاوامر وارتكاب النواهي وهذا الاستحقاق
 لا خلاف فى انه مخصوص بذلك وأنه ينبغى على الامثال وعدم الامثال وان الاطاعة بمعنى
 امثال الاوامر وعدمها بمعنى عدم امثال الاوامر والنواهي لا يوجدان الا بعد تعلق الامر والنهي
 ولكن ليس الكلام فيه وانما الكلام فى استحقاق الثواب أو العقاب بمعنى كون الفعل
 بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم والثواب أو العقاب من الله تعالى أى ان الفعل لنفسه
 أو لصفات فيه يكون صالحا لان يجعل مناطا للمدح أو الذم والثواب أو العقاب قبل ورود
 الشرع أولا ثبت له تلك الصلاحية الامن نفس الامر والنهي وشتان بين استحقاق الثواب
 أو العقاب بمعنى صلاحية الفعل لان يكون مناطا للثواب أو للعقاب وبين استحقاق الثواب
 أو العقاب بمعنى كون الفعل صار مناطا للثواب والعقاب بالفعل والكلام فى الاول لافى الثانى
 ولا يضرنا ما قاله بعد ذلك من ان استحقاق المدح للطيبات بسبب صفة الكمال بغير
 الاستحقاق للمدح الخ لانتا نسلم له كل ذلك ونقول له ان الكلام فى الحسن والتبجح المذنبين
 هما كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم عاجلا واثواب أو العقاب آجلا على الوجه
 الذى بيناه من كون الفعل صالحا لذلك فقط وهذا هو موضع النزاع وبعد كتابة ما تقدم رأيت
 المربانى كتب فى خزامة الحواشى على قول تنقيح الاصول لابد للمأمور به من الحسن والتبجح
 الخ فقال مسألة اتفق عليها الخفية والمعزلة بمعنى انه لابد ان يكون فيه جهة حسنة صالحة لتعلق
 الامر قبل ورود الشرع يكون مجذائها ومنوطا بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهي
 عنه عليه ووروده به وكذا المنهي عنه لابد ان يكون فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهي عليه
 وينسحب النهي اليه من هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه لقوله تعالى (ان الله
 يأمر بالعدل والاحسان) وقوله تعالى (ان الله لا يأمر بالفحشاء) وقوله (ويحمل لهم الطيبات

و يحرم عليهم الخبائث) فانه يدل على ان الأمور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهي عنه بكونه سفنا وقبيحا والحلل عليهم طيبا والمحرم خيئنا قبل ورود الامر والمنهي وتعلق الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع بطاقتها ومطابق يصدقها ومنشأ يصححها ويكون المعنى ان الله يأمر بما أمر به ولا يأمر بما لا يأمر به وهو قول لا معنى له أصلا ثم ان العكس يعنى ورود الامر بما فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق المنهي عنه والمنهي عن ما فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر به وان كان أمرا ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه يمتنع من جهة كونه سبحانه حكما عالما قادرا جوادا على الاطلاق وهو لا ينافي الاختيار بل يؤكد كما لا ينافيه سبق الاخبار به منه جل ذكره ولكن المنظور بالذات في مراعاة الحكمة هو الكل من حيث هو كل ويعبر عنه الخفية بالمعاقبة الحميدة لا الجزئيات فانها انما تمتع بالعرض والاشمري على ما ينتج عنه أصحابه وأتباعه يخالف في ذلك ويقول لا يلزم الأمور به والمنهي عنه ان يكون فيه جهة صالحة لتعلق الامر والمنهي عليه ويجوز العكس فليس الحسن عنده الا بمعنى ما أمر به ولا القبح الا بمعنى ما نهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح الا بنفس الامر والمنهي ولا مدخل للعقل في حكمته وجهة شرعيته وعندنا الحسن والقبح من مقتضيات الامر والمنهي ومدلولاتهما الاقتضائية الثابتة في نفس الامر قبل ورود التكليف وصدور الخطاب ويتفاوتان الى ما يستبد العقل بأدراكه بالضرورة أو بالبرهان ومالاسريل اليه أصلا ولكن الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة ان الحالك عندكم هو العقل فهما تمكن العبد من ادراك الجهة الصالحة بعقله يجب عليه الحسن ويحرم القبيح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم موجب لما استحسنته ومحرم لما استقبحته وعندنا الحالك هو الله تعالى لقوله سبحانه (ان الحكم الا لله أمر ان لا تعبدوا الا اياه) ولا يثبت الحكم الشرعي الا بالخطاب وورود الامر والمنهي ولكن بتحقيق الجهة الصالحة لهما يصير مستحقا لتخصيص الحكم به صالحا لوزود الشرع بهما من جهة الحكم المطلق الذي يستحيل منه افعال الحكمة وترجيح المرجوح واهدار المصلحة ونظير ذلك ولا تشبه في الحقيقة المصالح المقتضية لانتظام احوال الممالك والندن قبل صدور الحكم من الملك والعملة المستدعية لحكم الاصل في الفرع قبل استنباط المجتهد اياه في اصدار الحكم * هذا تفرع المسألة ومن الله الفضل والاحسان اه * وقال صدر الشريعة في التوضيح في مقام الرد على الاشعري على ان الاشعري يسم الحسن والقبح غفلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان أصحاب الكالات محمودون بكالاتهم وأصحاب النقصان مذمومون بنقصانهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمدا أو يذما للموصوف بهما في

غاية التناقض وان أنكرها بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل أو يعاقب لاجله فنقول ان عني انه لا يجب على الله الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عني انه لا يكون في معرض ذلك فذلك بعيد عن الحق اه واعترض عليه السعد في التلويح فقال وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وبانه يحمد عليها وبكالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في أول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى المدح أو الذم في الدنيا والثواب أو العقاب في الآخرة ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترييد والاحتمال بقوله وان عني انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري منه ان الفعل ليس لذاته أو لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كل مانص الشارع به أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب قبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه اه فرد المرجاني على السعد فقال أقول قد عرفت ان الخلاف بيننا وبين الاشاعرة ان المأمور به هل هو حسن في نفسه قبل ورود الشرع والمنهي عنه قبيح كذلك بحيث لوروى الحكمة والعاقبة الحميدة لم يمكن ورود الشريعة بعكس هذه القضية وان كان في نفسه ممكنا وغير واجب على الله تعالى أم ليس كذلك قلنا نعم والاشاعرة لا فعندنا كل مأمور به حسن وكل منهي عنه قبيح وان لم يرد به شرع ولا نطق به وحى لكن وجوب الحسن أو مشروعيته وحرمه القبيح أو منكريته لا يثبت واحد منهما الا بورد الشرع وهذا معنى قولنا ان العقل ليس بحاكم وانما الحاكم هو الله تعالى خلافا للمعتزلة ومن يحدوا حدوهم وذلك ان حسن بعض الاشياء وقبحها عقلي خلافا للاشاعرة ومن واقعهم ومتعلق المدح والثواب هو كون الشيء محمودا كاملا ومتعلق الذم والعقاب هو كون الشيء ناقصا مذموما فنقول الاشعري كل مانص به الشارع أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب قبيح ان أراد به ان ثبوت الحسن والقبح ليس في نفسه بل انما هو بنص الشارع فلو عكس الامر لكان بالعكس فبطلانه واضح مما بيناه سابقا وان أراد ان استحقاق فاعله الثواب في الآخرة أو العقاب فيها لا يعرف الا بنص الشارع فرحبا بالوفاق فليس خصوصهم في ذلك الا الذين يقولون ان العقل حاكم في الاحكام الشرعية وان زعم ان متعلق المدح والثواب والجهة الصالحة لشرعية الحكم غير الحسن الذي هو كون الشيء كاملا محمودا ومتعلق الذم والعقاب والجهة الصالحة لورود النهي هو غير القبح الذي هو كون الشيء

ناقصا مذموما فليس لهم لذلك دليل يزاحم صري باب أو يصادم طنين ذباب وبراهين مذهبا
 باهرة واضحة زاهرة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلقه ولا يتمكن الخصم من منعه
 وقدحه اه وهذا كله صريح فيما قلنا من ان ما استدل به كل من بعض الاعظم وبعض الشراح
 على كون الحسن والقبح في الأفعال عقليين تام لا غبار عليه وان ما اعترض به المولوى بن عبد
 الحق يؤيد الاستدلال ولا يمتنع اذ هو يعترف كسائر العقلاء بان الأفعال فيها صفة كمال محمد
 وصفة نقص تدم وان حسنهما وقبحهما بهذا المعنى متفق عليه وانهما عقليان ومتى سلم ذلك
 فالخفية والمعتزلة يقولون ان الحسن والقبح بمعنى كونه صالحا للمدح أو الذم والثواب أو العقاب
 لا معنى لهما الا كون متعلقهما كاملا محمودا أو ناقصا مذموما فالقول بان الحسن والقبح بمعنى
 الكمال والنقص عقليين مع عدم القول بان الكمال الحمود حسن بمعنى انه صالح لان يتعلق
 به المدح والثواب وان الناقص المذموم قبيح بمعنى انه صالح لان يتعلق به الذم والعقاب وان
 ذلك يدرك بالعقل أيضا تناقض في القول غاية الامر يبقى الكلام في انه لا يمكن ان يرد الامر
 بما هو قبيح أى ناقص مذموم ولا ان يرد النهي عن ما هو حسن أى كامل محمود وهذا قد
 أثبتته أكثر الخفية بطريق ان ذلك مقتضى حكمة الحكيم الذي لا يختار الرجوع على الراجح
 على وجه ماسبق فنته الحمد لكن ماقاله المرجاني من ان المعتزلة ومن حذا حذوهم يخالفوننا في
 ان الحاكم هو الله قد علمت مافيه وان جميع المسلمين متفقون على ان الحاكم هو الله فانه المكلف
 للعباد وانبيى والمعاقب اتفاقا وبهذا تعلم أيضا اندفاع الاعتراض بانه يجوز ان يكون اتفاق
 العقلاء حتى غير أهل الأديان على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابلته بمعنى كون أحدهما
 صفة كمال وكون الآخر صفة نقص لا بمعنى استحقاق ثواب الآخرة وعقابها كما أسلفناه فتدبر
 هذا فانك لا تنظر به في غير هذا الحل واستدل الخفية أيضا بانه اذا استوى الصدق والكذب
 فالعقل يؤثر الصدق على الكذب لا محالة فاشار الصدق ليس الا لحسنة عقلا فعلم ان حسن
 الصدق ذاتى وردوا هذا الاستدلال بان الصدق والكذب لا يمكن ان يستويا في نفس الامر
 من كل الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لأن لكل واحد منهما لوازم وعوارض منافية
 للوازم الآخر وعوارضه أقلها انطباقه لواقع واللامطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه
 والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فالاستواء بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات
 فرض أمر مستحيل فيمتنع ايثار العقل الكذب بناء على ذلك الفرض وحاصل الاعتراض
 أن المستدل ان أراد الاستواء بالنظر الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن للصدق لجواز
 ان يكون ايثار العقل للصدق لمرجح آخر وان أراد الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل
 مقصود فلا نسلم الا يشار على تقدير الاستواء لان الاستواء محال فتقدير الاستواء تقدير أمر محال

فيجوز ان يمنع الاثار بناء على ذلك التقدير وان كان مستحيلا اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا قال في شرح المقاصد والجواب (أى من قبل الاشاعة) ان اثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المقروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله أيضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلان لم اثار الصدق قطعا اه وقال المولوى ابن عبد الحق في رد هذا الاستدلال (أى استدلال الحنفية) ثم ان اثار العقل الصدق يجوز ان يكون لكونه صفة كمال لا لكونه مما يستحق به ثواب الآخرة لان استحقاق ثوابها وعقابها انما يكون بالاطاعة وعدمها وهما بعد الحكم فاستحقاقهما أيضا بعده فعقوبة الاستحقاق موقوفة على عقلية الحكم وهو لم يثبت بعده اه وأقول اما قول المولوى ثم ان اثار العقل الصدق الخ فقد علمت ما فيه سابقا واذا تأملت ما قدمنا لك تعلم ان هذا الاستدلال تام أيضا ونريد من كلام المعترض الشق الاول وهو استواء الصدق والكذب بالنظر الى مقصود معين ومع ذلك فالعقل يؤثر الصدق على الكذب لمعنى في الصدق لذاته وهو كونه صفة كمال ممدوحا عند العقلاء أو للوازمه واعراضه التى تقتضى ذلك أى ان العقل يدرك ان الصدق بناء على كونه صفة كمال ممدوحا صالح لان يتعلق به المدح وليس معناه انه يجب عقلا اثار الصدق ويستحيل اثار الكذب حتى يقال لا يلزم من اثار الصدق كون الحسن ذاتيا لجواز ان يكون الاثار لمرجح آخر لا لذاتية الحسن وأقل ذلك هو الاعتبار اه فان الاثار مهما كانت علته فالعقل يدركها بدون توقف على ورود الشرع وبهذا يصير الصدق حسنا لذاته لانه لا معنى لذاتية الحسن الا ان العقل يدركه بدون توقف على الشرع كما سبق واستدل الاشاعة على كون الحسن والتبجح شرعيين أى يجعل الشارع بأدلة الاول انه لو كان كل واحد من الحسن والتبجح ذاتيا لم يتخلف عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عنها لكن كل من الحسن والتبجح قد يتخلف عن الحسن والتبجح فيصير الحسن قبيحا والتبجح حسنا فان الكذب مثلا قبيح وقد يصير حسنا فيجب لعصمة نبي وحفظه من ظالم ولا تقاذ برىء وتخليصه ممن يقصد سلك دمه وأجاب الابهري في حاشية شرح المختصر بان في الكذب العصمة نبي وانتاذ برىء لم يتخلف التبجح عن الكذب حتى يلزم تخلف التبجح عن التبجح بل الكذب باق على قبحه لاحسن فيه أصلا ومدح فاعله في تلك الحالة ليس لحسن الكذب بل لصفته عرضت وهو انه اضطر الى ارتكاب أحد التبيينين اما الكذب الذى يحصل به حفظ النبي أو تخليص البرىء وأما ترك الكذب الذى يفضى الى وصول الظلم الى النبي أو قتل البرىء وأهونهما وأقلهما ضررا هو الكذب فكان في الكذب ارتكاب أخف الضررين لان

الكذب صار حسنا بل الاضطرار أسقط ذم فاعله والعدول الى الاهون أوجب مدحه والى هذا أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله (من ابتلى بيليتين فليختر أيسرهما) ولذلك قال الفقهاء من وقع في النار وعلم انه لا خلاص له فيها الا بالبقاء نفسه في ماء مغرق له ان يفرق نفسه لا لان اهلاكه النفس ليس بحرام بل لانه هالك لا محالة والصبر على الفرق أهون من الصبر على لتحات للنار وحاصل ذلك ان الكذب قبيح محرم وتركه حسن واجب وعصمة النبي أو تخلص البرى حسن واجب وتركه قبيح محرم فدل امر العبد بين ان يكذب والكذب قبيح محرم ليعصم نيا أو يخلص برى وكل من عصمة النبي وتخلص البرى حسن واجب وبين ان يترك الكذب وترك الكذب حسن واجب ليقع النبي في الظلم ويقتل البرى وكل منهما قبيح محرم فالقبيح باق على قبحه والحسن باق على حسنه ولكن قبح الكذب هنا عارضه ماهو أقبح منه فوجب ارتكاب أهون القبيحين وهو الكذب واعترض عليه ميرزا جان في حاشيته على شرح المختصر بان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فيدخل الكذب في الحسن والحسن عند الخصم لا يكون الا ذاتيا فهذا الحسن ذاتي فلا يجتمع مع القبح الذاتي فإثار الكذب عند الخصم ليس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب لاقل اتقيحين وقد أجاب صاحب مسلم الثبوت عن هذا الاعتراض بمنع ان حسن الكذب ههنا ذاتي بل انما صار حسنا بواسطة حسن عصمة النبي أو تخلص رى فهو حسن بالعرض فكان حسنه لغيره وحسن الشئ لغيره لا ينافي قبحه لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات غاية الامر يلزم ان يكون كل من الحسن والقبح بالغير كماها بالذات ولعل القائلين بان الحسن والقبح عقليان يلزمونه وبذلك أمكن لهم ان يتخلصوا من ايراد النسخ أى انه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير وبالعكس أمكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب ألا ترى الى ان نكاح الاخت مع انه قبيح بالذات صار حسنا لحسن بقاء النسل فكان مباحا لذلك في بعض الشرائع ولما زالت الحاجة اليه بقى على قبحه فصار حراما بعد ذلك على ان هذا الدليل لا يتم على الجبائية القائلين بان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية ولا على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم وانما يتم بفرض تمامه على جمهور المعتزلة القائلين بانهما لذات الفعل على انك قد عرفت ان الاقتضاء الذاتي يطلق على معنيين الاول ان تكون الذات مقتضية بلا شرط زائد وهذا لا يصح تخلته أصلا كالزوجة للأر بعة والثاني ان تكون الذات مقتضية لوخلت وطبعها أى بدون وجود قاسر كقتضاء الماء للبرودة وهذا يصح تخلقه عن الذات بعروض قاسر عارض كالتسخين ومراد جمهور المعتزلة من كون الحسن والقبح لذوات الافعال هذا المعنى وهو لا ينافي التخلف فلا يتم عليهم هذا الدليل أيضا وهذا

لا ينافي انهم لا يقولون باجتماع الحل والحرمة في شيء واحد كالصلاة في الارض المفصولة لانهم يقولون اذا كان القبح يمتنعى الذات لو خليت وطبعها ولم يوجد قاسر فما دامت كذلك فهي حرام فاذا وجد القاسر ارتفعت الحرمة كما كل الميتة عند انحصار ذلك منفى في الصلاة بالارض المفصولة فتأمل الدليل الثانى للاشاعة ان كلامنا الحسن والقبح لو كان ذاتيا لاجتماع النقيضان أى الحسن وعدمه في مثل قول الرجل لا كذب غدا لان هذا القول خبر لا يخلو عن الصدق والكذب وأيا ما كان يجتمع النقيضان فان صدق هذا الخبر انما يكون بصدور الكذب غدا من ذلك القائل وهو يستلزم الكذب الصادر منه في الغد وكذب هذا الخبر بعدم صدور الكذب غدا من هذا القائل يستلزم الصدق أى عدم صدور الكذب منه في الغد والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين في الخبر وهما متناقضان ضرورة ان القبح لاحسن والحسن لا قبح هذا تقرير الدليل على طبق ما قرره العضد في شرح المختصر وبينه الابهرى في حاشيته * وتقرير الدليل على ما قرره الآمدى في ابحار الافكار وغيره من الشارحين للمختصر وغيره ان يلزم في الكلام الغدى اجتماع النقيضين أعنى الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدى يستلزم كذب الكلام اليومى وكذب الكلام الغدى يستلزم صدق الكلام اليومى والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذى هو لاحسن فى الكلام الغدى وهو اجتماع النقيضين فى الكلام الغدى وقال السيد الجرجانى فى حاشيته على شرح المختصر ان هذا أيضا جيد ولكن المذكور فى الكتاب أوفق للمعنى اه (ويعنى بالكتاب شرح العضد على المختصر) والمذكور فيه هو التقرير الاول * وههنا كلام من وجوه الاول ما قاله بركة الاله أبادى فى شرح مسلم الثبوت فيه (أى فى قولنا وبالعكس) نظر لان لكذب قولنا لا كذب غدا طريقين أحدهما ان نكلم فى الغد بكلام صادق فى هذه الصورة تحقق الصدق والكذب والآخر ان لا نكلم بكلام بل نسكت فى هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق الا ان يقال المراد بالاستزام فى صورة خاصة وهى الاولى لا مطلقا اه وأشهر بقوله الا ان يقال الى ضعف هذا الجواب لان حاصله ان يكون الكلام على تقدير وقوع القول الجزئى وفيه ما قيل ان الصدق والكذب يكونان حينئذ بينهما مصاحبة اتفاقية فقط من غير تلازم فلا يلزم المحذور وما قيل نفرض ارادة العاقل لكذبه فى الغد وان الارادة بقيت الى الغد وبعد بقاءها يستلزم كذب القول المذكور اما بالصدق أو الكف عن الكذب وهو يتحقق بعدم ارادة فعله ويلزم اجتماع النقيضين غير مفيد فتأمل على ان التنازلى أورد النظر فى شرح الشرح على هذا التقرير فقال ان أريد لا كذب غدا فى الجملة فلا يصدق على شيء من

الكلام في الغد ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان أريد لا كذب غدا في كل خبر
أتكلم به فظاهر ان كذب شيء لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع انه الثاني انه يلزم
اجتماع النقيضين بثل ما ذكر على تقدير كون الحسن واتبع شرعيين أيضا فانه لما كان المصدق
مأمورا به والكذب منهي عنه في الشرع ففي هذه الصورة يستلزم صدقه الكذب وكذبه
يستلزم المصدق وأجاب التفتازاني بأنه لا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن واتبع شرعيين
أو اضافيين اما الاول فلانه عند التعارض بين الحسن واتبع شرعيين يستلزم أحدهما ولا محذور
لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله * وأما الثاني فلا خلاف المحل اذا عمل بجهة محل للحسن
و جهة أخرى محل للتبجح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين وحاصل هذا ان قول
القائل لا كذب غدا هو وعد بان يكذب غدا والكذب معصية وخاف الوعد بالمعصية التي
هي الكذب ليس بقبيح فكذب قولنا لا كذب غدا ليس بقبيح بجعل الشارع أو باعتبار
ترك معصية الكذب لكن يمكن ان يقرر مثل هذا الجواب في الحسن واتبع العقلين فان
الوعد بالكذب يجوز أن يكون نكاحه في نفس الامر من غير ورود الشرع حسنا صالحا
لان يتعاق به أمر الشارع ويكون مناطا للثواب وليس بصالح لان يتعاق به نهى الشارع
و يكون مناطا للعقاب فلا يكون قبيحا ذاتيا ويستلزم شيئا آخر حسنا سواء كان صدق القول
في الغد أو العزم على ترك الكذب فيه فلا يلزم اجتماع النقيضين * الثالث ما أشار اليه السعد
والسيد من المسامحة في قول المستدل وبالعكس حيث قال لا بد منه وكذبه يستلزم انتفاء الكذب
لان المتبادر من العكس ان الكذب يستلزم ان صدق والصدق هو المطابقة للواقع لاعدم صدور
الكذب الا ان المراد ظاهر قول المضد في المواقف والابهرى وميرزا جان في حاشيتهم ما على
شرح المختصر للعقيد منعا لهذا الدليل لانسلم ان ملزوم الحسن حسن بالذات وملزوم
التبجح قبيح بالذات بل بالعرض ألا ترى ان المنقضى الى الشر لا يكون شرا بل قد يكون خيرا
بالذات ألا ترى ان الله تعالى فرض الجهاد على نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مع ان
فيه قتل الكفار وتخريب بلادهم واتلاف أموالهم لكن فيه خير كثير أعظم من ذلك وهو
اعلاء كلمة الله تعالى واجراء الاحكام التي في اجرائها خير الدنيا والآخرة واشراق نور الحق
والايمان وازالة ظلمة الكفر والطغيان قال الشيخ ابن سينا في الاشارات الشر داخل في
التقدير بالعرض وبالبيع للخير وانما الداخل في التقدير أولا وبالذات هو الخير ولما كان وجود
الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكيم أن يترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل فلذا قدر الشر وأوجده فكان المنقضى الى الشر خيرا وبينه المحقق الطوسي في شرحه عليها
بأن البرد المفسد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث هو كيفية ما ولا بالمقياس الى علته الموجبة له

انما هو شر بالقياس الى التمار لافساده أمزجتها وكذلك الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضب والشهوة مثلاً بشر بل هما من تلك الحيثية كالات لتبتك القوتين انما يكونان شراً بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوته الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما أطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك اه فعلم منه ان المنقضى الى الشر لا يلزم أن يكون شراً بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شراً بالعرض وكذا حال ما يفضى الى الخير لا يكون من تلك الجهة خيراً بالذات بل بالعرض * والحاصل ان الاقسام بحسب التقسيم العقلي خمسة خير محض وشر محض وما استوى فيه الخير والشر وما يغلب فيه الخير على الشر وبالعكس فالاول أى الخير المحض وهو ما لا يقبل العدم لان العدم شر محض فهو منحصر في الواجب سبحانه وما قيل ان الملائكة أختيار محضة لاشرف ذواتهم وأفعالهم أصلاً ففيه أولاً انهم يقبلون العدم وقد قلنا ان الخير المحض مالا يقبله وثانياً انهم يؤيدون الانبياء بحكم الهى وقد يكون في ذلك الحكم شر قليل كالجهاد فلا يكون فيهم خير محض بحيث لا يكون فيه شائبة الشر أصلاً الثانى أى ما يغلب فيه الخير على الشر كما في الملائكة والانبياء عليهم السلام فالشر فيهم سوى العدم السابق واللاحق أقل القليل والثلاثة الباقية أى ما استوى فيه الامران وما كان شراً محضاً وما يغلب فيه الشر على الخير ليست بموجودة في مجموع العالم من حيث هو مجموع لان الحكيم العليم انما خلق العالم على النظام الاكمل ومما لا ريب فيه ان الخير في مجموعه غالب على الشر وان كان الشر في بعض آحاده غالباً على الخير أو مساوياً له وأما الشر المحض فليس في هذا العالم منه شئ وهذا الجواب برشدك كما في مسلم الثبوت الى أن جمهور المعتزلة يلزمون ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزماً لحسن اللازم حسناً ذاتياً لكنه مستلزم لحسنه بالعرض قطعاً وكذا قبح الملزوم يستلزم قبح اللازم بالعرض البتة واعتراض على هذا الجواب أولاً بأن الحسن والقبح لازمان للصدق والكذب غير منفكين عنهما فلا يصح هذا الجواب من قبل المعتزلة والماتريدية لانهم قائلون باستلزامهما الحكم فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة وهو اجتماع التقيضين والجواب انك قد علمت مما تقدم ان لزوم الحسن والقبح للصدق والكذب مطلقاً ممنوع وثانياً ان الصدق هنا عين الكذب لان صدق لا كذب غداً هو نفس تحقق مصداقه الذى هو الكذب فى الغد والصدق حسن بالذات والكذب قبيح بالذات فبحكم العينية بين الصدق والكذب يلزم اجتماع التقيضين من جهة واحدة والجواب منع العينية لان صدق لا كذب غداً ليس هو نفس تحقق مصداقه الذى هو الكذب بل الصدق هو مطابقة الخير للمصداق لانفس تحقق المصداق فكان تحقق

المصدق لازم الصدق لا نفس الصدق وقد علمت ان حسن المزوم لا يستلزم حسن اللازم
 حسنا ذاتياً بل بالعرض فافهم الدليل الثالث للاشاعة ان فعل العبد اضطرارى صادر منه
 بدون اختياره وذلك لان فعل العبد ممكن والممكن مالم يترجح جانب وجوده على عدمه لم
 يوجد فحين الوجود كان الوجود راجحاً والعدم مرجوحاً وترجيح المرجوح محال فالعدم حين
 ترجح الوجود عليه محال فكان الوجود واجبا فتبين أن الممكن مالم يجب لم يوجد ووجود الفعل
 واجب لازم الصدور من العبد بحيث لا يمكنه التردد فهو اضطرارى فلا يكون حسناً ولا قبيحاً
 عقلاً اجماعاً اما عند اتقائين بالحسن والتبجح العقليين فلان كل حسن أو قبيح فهو فعل اتقادر عليه
 المتمكن منه ومن تركه وكل ما هو فعل للتقادر عليه فهو مختاره لان تأثير القدرة لا يتصور الا على
 وفق الاختيار فكل حسن أو قبيح فهو اختياري وينعكس بعكس النقيض الى قولنا وكل
 ما ليس باختياري وهو المراد بالاضطرارى لا يكون حسناً ولا قبيحاً وأما عند الاشاعة فظاهر
 لانهم ينكرون عقليتها قطعاً كذا يؤخذ من حاشية ميرزا جان على شرح المختصر وحاصل الدليل
 ان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح وجوده سواء كان ترجيحه بالغاً حد الوجوب أولاً
 لم يوجد ضرورة استحالة وجود ما تساوى وجوده وعدمه واذا ترجح الوجود من مرجح مطلقاً
 كان عدمه مرجوحاً كذلك وترجح المرجوح وتحققه محال واذا كان العدم محالاً ولو بالغير كان
 تحقق نقيضه وهو الوجود واجباً ولو بالغير ثبت ان الممكن مالم يجب لم يوجد فاذا وجب وجود
 فعل العبد فالعبد في فعله مضطرب ولا يخفى ان تقرير الدليل بهذا النحو لا يتوقف على نفي الاولوية
 الغير البالغة الى حد الوجوب فيكون أحسن مما في مختصر ابن الحاجب وليس فيه التطويل المذكور
 في مختصر ابن الحاجب فيكون أخصر منه ولذلك اختاره في مسلم اثبوت وقال هذا حسن
 وأخصر مما في المختصر وتقريرنا الدليل على النجوى المتقدم اندفع ما قيل ان استحالة الترجيح
 للمرجوح ممنوعة بل يجوز ان يكون الراجح أولى غير بالغ حد الوجوب والعدم ممكن الوقوع
 غير بالغ حد الامتناع فحينئذ ترجح المرجوح وتحققه غير أولى فقط لانه مستحيل فهذا الاستدلال
 أيضاً موقوف على نفي الاولوية ووجه الاندفاع ان استحالة ترجح المرجوح أجلى استحالة
 من استحالة تحقق ما تساوى وجوده وعدمه ومنع هذا مكابرة فاذا استحال تحقق المرجوح
 وجب تحقق الراجح وأيضاً لا كلام في الامكان عند رفع المرجوحية بل الكلام في الاستحالة
 مع وصف المرجوحية ولو كان بالغير ولا ريب ان المرجوح مادام مرجوحاً لا يمكن انصافه
 بالترجيح فان قيل اذا ثبت الاضطرار في أفعال العباد فكما ان الفعل الاضطرارى لا يتصف
 بالحسن والتبجح العقليين كذلك لا يتصف بالشرعيين أيضاً فان المجازاة على الفعل الاضطرارى
 غير معقولة من الشرع قلنا ان الاشاعة قائلون بان للعبد قدرة مؤثرة وهما وهذا هو الاختيار

صورة حيث قالوا ان العبد مجبور في صورة مختار وصورة الاختيار في الشرع كافية في التكليف فلا يحتاجون الى القول باستقلال العبد بالاجاد والتأثير في أفعاله الاختيارية وأيضاً العبد مملوك لله تعالى والتصرف في الملك باي نحو كان لا يعد من القبائح ولا يخفى ما في هذا الكلام من الضعف وأجاب القائلون بالحسن والتبجح العقليين عن هذا الدليل بان وجوب فعل العبد انما كان بالارادة والاختيار المرجح له والوجوب بالارادة والاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يوجب الاضطرار فان الفعل الاضطراري هو ما لا يكون فيه للاختيار مدخل ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعدة فانهما واجبتان لعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية* وحاصل الجواب اننا لانسلم انه يلزم من وجوب الفعل بالمرجح ان يكون اضطرارياً فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد في فعله هذا اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن اختياره فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حاته الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتماعا وجب الفعل كذا ذكره الامام الرازي في نهاية العقول واعتراض على هذا الجواب بانه قد نقرر ان الارادة ليست أمراً اعتبارياً محضاً فلا بد لها من مؤثر آخر وليس المؤثر ارادة أخرى ضرورة فذلك المؤثر موجب فيجب الفعل اتفاقاً وتفصيلاً هذا الاعتراض على ما قيل ان الفعل لو صدر من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة أخرى وهي باخرى وهكذا والالزام التسلسل في المبدأ وأيضاً لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذا علة الارادة غير ارادة المريد فان وجب فاما ان يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المريد ولكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطرارياً اذ الاختيارى ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار اذ لا يصح حينئذ تركه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يتحقق فلا يوجد الفعل أصلاً وحينئذ لا يتمشى الجواب المذكور لان الوجوب بالاختيار يوجب الاضطرار ثم قال هذا القائل ويشكل حينئذ بثلاثة أمور الاول ألا يكون الحسن والتبجح في فعل العبد والبارى سبحانه عقليين والثاني ان لا يكون الباري جل مجده مختاراً في فعله بل يكون فعله تعالى مشوباً بالجبر والثالث ان يكون العبد مضطراً في الفعل فيشكل أمر الآخرة والمعاد من الثواب والعقاب فتأمل فيه وأقول انما هذا الجواب المذكور على الاشاعة ممنوع فانهم اکتفوا بقسرة متوهمة ومن ههنا قالوا ان وجود الاختيار الصوري كاف في التكليف وان العبد مجبور في صورة مختار كذا في حاشية مسلم اثبتوا والحاصل ان الوجوب بالاختيار يوجب الاضطرار عندهم في العبد فلا يتم الجواب عن استدلالهم ولعل الحق في الجواب عن استدلال الاشاعة انا نفرق بالضرورة بين الافعال

الاختيارية والاضطرارية فيكون استدلال الاشاعة بما ذكر استدلالا في مقابلة الضرورة
 كذا قاله المولوى ابن عبد الحق ومراده ان الجواب تام حيث فرقنا بالضرورة بين حركتى
 الاختيار والرعية فعلمنا بالضرورة ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية فتكون اقامة
 الدليل على عدم الفرق استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يقبل ولبعض الاعاظم فى شرحه فواتح
 الرحمت على مسلم الثبوت كلام طويل قال فى آخره وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبادئ
 الفعل الاختيارى يجب ان تكون اضطرارية والا لزم التسلسل فى المبدأ اه ومحصل كلامه
 لا يزيد على ان ارادة البارى الازلية تعلقت فى الازل بهذا النحو من نظام العالم وخلاف هذا
 النحو محال بالنظر الى الحكمة فوجب هذا النحو منه تعالى بالنظر الى الحكمة وان كان خلافه
 ممكنا بالنظر الى نفس القدرة والارادة ويجوز تعلق الارادة به من هذه الجهة ومعنى الاختيار
 فيه كونه تعالى ذا ارادة ويجب المراد على حسب الارادة ووجوب الارادة لاجل ان
 الحكمة صفة كمالية له تعالى ورده المولوى بن عبد الحق بوجوه (الاول) انه يلزم على هذا كون
 تعلق الارادة قديما أيضا مثل الارادة وهو خلاف ما صرحوا به من ان الارادة ليس لها
 الا تعلق تنجزى حادث وان القول بان لها تعلقا تنجزيا فى الازل غير صحيح (الثانى) انه اذا
 أوجبت الصفة الكمالية له تعالى صدور شئ فكما انه مضطر فى تلك الصفة كذلك مضطر
 فى صدور ذلك الشئ فجاء الاضطرار فى صدور الاشياء عنه تعالى (الثالث) ان الحوادث
 حينئذ هى الامور التى خصصتها الارادة أزلا بوقت دون وقت فالوقت ان كان قديما يلزم قدم
 الحوادث وان كان حادثا يلزم التسلسل فى الاوقات وهو تسلسل فى المبدأ لان وجود الحادث
 ان كان موقوفا على وجود الوقت كان وجود الوقت جزء العلة المتمم لوجود ذلك الحادث وان
 لم يكن وجود الحادث موقوفا على وجود الوقت وكان تعلق الارادة ازلا كافيا فى صدره لزم
 ان يكون الحادث أزليا ان صدر فى الازل أو تخلف المعلول عن علته التامة ان لم يصدر
 فلا يصدر أصلا (الرابع) انه اذا وجب صرف القدرة الى الفعل بحسب الدواعى جاء الاضطرار
 وهو ينافى الاختيار والاتصاف بالحسن والتبجح (الخامس) ان الفلاسفة يقولون ان الله تعالى
 فاعل بالايجاب مع انهم يثبتون له تعالى ارادة فلا يكفى فى كون الفاعل مختارا ان يكون له ارادة
 فقط بل لابد فى كونه مختارا ان يثبت له الاختيار بمعنى صحة الفعل والتكبدون ان يكون أحدهما
 لازما لذات الفاعل او لما هو لازم لذات الفاعل على ما صرح به علماء الكلام (السادس) ان كون
 الحكمة صفة كمالية له تعالى مسلم لكن حصر الحكمة فى هذا النظام الموجود من العالم غير معلوم لجواز
 ان يكون أمثال هذا النظام فى حكمته تعالى كثيرة فجعل هذا النظام الموجود مقتضى الحكمة دون
 غيره ترجيح بغير مرجح فان قلت ان المرجح لهذا النظام هو اختيار المختار وله خيار الترجيح

لاحد المتساويين بل للمرجوح أيضا قلنا هذا وان كان حقا لكنه غير منطبق على كلامه فلا يصلح توجيهها له اهـ مع زيادة للايضاح أى لان كلامه مبنى على ان وجوب وجود هذا النظام يقتضى الحكمة التى هى صفة كمال واجبة له تعالى وشان بين هذا وبين الوجوب باختيار المختار وجود هذا النظام باختياره لان الوجوب اذا كان بالاختيار لا يقتضى الحكمة جاز حينئذ أن يختار الله نظاما آخر لحكمة اخرى الا ترى أن الله تعالى اختار نظام هذا العالم فى هذه الدار وسيختار نظاما آخر فى الدار الاخرى وكل منهما مقتضى الحكمة وواجب الصدور بالاختيار ما دام الاختيار متعلقا بوجوده ولا ينافى هذا ما قدمناه من ان ما علم الله وجوده فيما لا يزال وجب وجوده فيه وما علم عدم وجوده فيه استحال وجوده فيه لان تعلق العلم بالمعلومات تعلق انكشاف لا دخل له فى التأثير بخلاف تعلق الارادة فلماذا كان الحق ان لها فى الازل تعلقا صلوحيا فقط واما التعلق بالتنجيزى فهو متجدد فيما لا يزال وبه يتم كل ما يتوقف عليه وجود الحادث فيجب وجوده بالاختيار قال فى مسلم الثبوت على انه (أى دليل الاشاعة المتقدم) منقوض بأفعال البارى تعالى أى أن فعله واجب الصدور فيلزم ان لا يكون اختياريا فلا يكون حسنا ولكن المستدل ان يلزم هذا أى أنه لا يكون حسنا بالمعنى المتنازع فيه فان الحسن والقبح هنا أى فى أفعال الله تعالى ليس بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى صفة الكمال والتقصان وهذا الالتزام انما يفيد لو كان معنى التقض هو ان فعله تعالى لا يكون اختياريا فلا يكون حسنا بالمعنى المتنازع فيه واما اذا كان معنى التقض ان هذا الدليل الذى اجرىتموه فى أفعال العباد جار فى فعل البارى وهو اختيارى باتفاق الجميع فيكون الدليل باطلا لتخلف نتيجة عنه لم ينفع المستدل ذلك الالتزام على اننا لو سلمنا ان التقض بما ذكر فلا نلزم ان الحسن والقبح فى أفعال الله تعالى ليسا من محل النزاع فان الحسن والقبح العقليين بمعنى استحقاق المدح أو الذم كما يقوله المعزلة بالنظر الى أفعال العباد يقولونه بالنظر الى أفعال البارى غاية الامر انهم اذا ارادوا ان يخصوا ذلك بأفعال العباد قيدوا المدح أو انتم بالمعجل وزادوا الثواب أو العقاب فى الاجل كما تقدم بالتصريح به عن السيد وغيره والاشاعة كما يفتون الحسن والقبح فى أفعال العباد بينهما فى أفعال الله تعالى فهم يتنازعون فى الموضعين قال المولوى ابن عبد الحق ولعل الحق يعنى فى الجواب انا نجد من انفسنا ان توقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللائقاع بالنسبة اليها ولا امتناع فى ترجيح أحد المتساويين انما الممتنع ترجيح أحدهما بلا مرجح وهاهنا المرجح هى الارادة الا ترى أن الهارب من السبع يختار أحد الطريقين المتساويين الى المأمن بلا مرجح سوى الارادة

والجائع يأكل أحد الرغيفين والمجب من الفلاسفة يجوزون هذا الاختيار في العبد ولا يجوزونه في البارئ تعالى اه وأقول قل في التوضيح فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح فقال السيد الشريف عليه ما نصه ان اراد بالتساوى التساوى بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح من خارج وانضمه اليه وان اراد به التساوى بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار بمعنى ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة الفاعل أصلا فممنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوى بل ترجيحا للرابع وما ذكر من اثبات الثابت على هذا التقدير ممنوع هذا كلامه قال المرجاني وهو كلام حسن غير انه اجري كلامه في الواجب وكذا الامر في الممكن فان ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر محال قطعا اذ الترجيح يلزمه الترجيح فانه اذا كان تعلق الارادة على الطرفين على السوية فتعلقه على أحدهما ترجيح بلا مرجح لا محالة والقول بان الارادة صفة ترجح أحد المتساويين على الآخر قول من غير تحصيل معنى الارادة وتخصيص للناعدة العقلية الضرورية من استحالة الترجيح بلا مرجح فان الارادة هي ما نجد من انفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد ميلانها الغريزي الى غايته مثلا العطشان يتصور ويدرك حاله والماء ويصدق أو يتخيل ان شرب الماء يناسب حاله في دفع الالم من جهة العطش وتميل نفسه الى دفعه الذي هو غاية الشرب ثم ينجذب الى الشرب وهذا هو الارادة وابن مافيا من الترجيح بلا مرجح غير ان الممكن ربما يكون اعتقاده عاريا عن المطابقة ولاخير فيه فان فعله كان لغرض وداع وربما يعتد المضرة فيه ولكنه يرتكبه عنادا ومكابرة لغيره ويكون الداعي لتعمله والنرض منه هو تلك المكابرة والله سبحانه وتعالى هو العالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة والقادر الذي لا يخرج عن قدرته مقدار حبة والمواد على الاطلاق الذي غرقت الكائنات كلها في بحر كرمه فهو البتة يراعى العاقبة الحميدة والحكمة البالغة والمصلحة الكلية الكاملة في جميع افعاله وخلقها وإيجاده فيخلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفيد منها كمالا لم يكن فيه ولا يزيح بها نقصا وقصورا تمكن فيه بل مستفيد الكمال والخير العام هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولى بالنسبة الى جميع العالم فاما أن يكون لعدم علمه به أو لعدم قدرته عليه أو لغرضه وبخله وهو منزه عن كل ذلك فيجب وقوعه بإرادته واختياره وليس للاختيار معنى سوى أن يكون فعله بعلمه وقدرته وإرادته وفعله غير معطل بخلاف الممكن * ولما كان فعل الواجب في درجة الجواز والامكان فلا بد من مرجح خارج يمكن صدوره منه ويجب به وما ذاك الا مراعاة الحكم والمصالح المعلومة له العائدة على عباده والطرف المخالف في نفسه جائز ومقدور

للواجب ممتنع من جهة الحكمة وهو كالوجوب بعد تحقق جميع ما لا بد منه للممكن وعن هذا قالوا ليس في الامكان ابداع مما كان وليس من ضرورة الاختيار ان يكون الفعل دائما في درجة الجواز بحيث يصح في كل مرتبة نسخه وامضاؤه وانما يتصور ذلك فيمن يكون فعله ناقصا معلا بغيره يجوز وقوعه. ويجب بغيره وينسخ بانتفاء علته وزوالها وانما يتوهم ذلك من اختيارنا شيئا ثم نسخه ويتبدل عزمنا فان ذلك انما هو من قصور علمنا ونقصان كالاتنا وليس ذلك بداخل في حقيقة الاختيار وقياس فعل الواجب على ذلك قياس الغائب على الشاهد لما يشاهد من حال نفسه وبني نوعه أو جنسه وهو قياس فاسد ثم في تعليل أفعال خالق العباد ثلاثة مذاهب التعليل بامر مابين وهو مذهب المعتزلة وعدمه مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصنائه الكمالية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من أهل الحقيقة على النحو الذي مريانه وربما يلزم من كلام المصنف (يعني صدر الشريعة) الجنوح الى المذهب الاول ونابعه في ذلك التفتازاني فقول السيد الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به على مذهب الحنفية أو مختار المصنف وأما قول الاشعرية ان كون الفاعل حكيما لا يقتضي ان يكون فعله لداع وغرض بل كون فعله مشتملا على حكمة ومصلحة فان كان المراد منه اشتاله على النحو الذي يناله فرحبا بانوافق ولكنهم لا يقولون به بل يقولون ان كل افعاله حكمة ومصلحة ولو عكس الامر لكان الحكمة فيه وانه ممكن فهم وان اعترفوا بذلك لفظا لكنهم يشنونه معنى وحقيقة اه وقال صدر الشريعة أيضا واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجوير ترجيح المختار أحد المتساويين امثال مشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء اتفضية البديهة التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح فأقول اتفضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال اه وتعقبه المرجاني فقال (قوله هي ان رجحان أحد الخ) قد علمت (اي مما قدمناه عنه) ان الترجيح بلا مرجح يؤدي اليه واخراج ترجيح تعلق الارادة عن الكلية بعد تناولها اياه نقض للكلية العقلية وتخصيصها على طرف الوجود غير مستقيم بل المعنى وقوع أحد طرفي الممكن من غير مرجح ما محال سواء كان طرف الوجود أو طرف العدم وسواء كان ذلك تعلق الارادة أو غيرها بعد استواء نسبتها الى الطرفين وامكان تعلقها على كليهما على السواء فالتقولان ارادة الارادة عينها أو الارادة ترجح لذاتها أو تعلق الارادة ليس بوجود سفسطة فان مرجح الشيء كيف يتصور ان يكون عينه وكيف يمكن ترجيحها لذاتها بعد فرض تساوي نسبتها الى الطرفين وكونه يتعلق ليس بوجود لا يفييه عن العلة يعني لانه اعتبار صادق تجدد بعد ان لم

يكن والقول بان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح الموجب أحد المتساويين من غير مرجح لافي
 ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحا بالارادة فرية بلا مرية اه وبهذا تعلم ما في كلام
 المولوى بن عبد الحق واما فرق الحكماء بين العبد حيث يجوزوا اتصافه بالاختيار بالمعنى
 الاخص وبين البارى سبحانه حيث لم يجوزوا اتصافه به فذلك لانهم قالوا ان البارى لا يخفى
 عليه شىء فى الارض ولا فى السماء وعلمه بما ترتب على الافعال من الحكم والمصالح هو المرجح
 وهو الارادة التى تسمى عندهم بالعلم بالنظام الاكمل وأما العبد فليس كذلك على ان العبد انما
 يفعل افعاله الاختيارية باختياره التابع لتصوراته وميوله ففى صدق أو تخيل ان الفعل ملائم
 لغرضه أو الترك هو الملائم تعلق ارادته بما صدق أو تخيل انه الملائم له فعلا وتركاه وهو فى
 اثناء تردد الخواطر مختار ان شاء فعل وان شاء ترك ولا يتأتى مثل هذا فى حق البارى جل
 شأنه واجاب صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه عن دليل الاشاعرة بان دعوى ان الفعل
 الاتفاقي والفعل الاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلمة لان كون الفعل اتفاقيا
 أو اضطراريا لا يتأفى كونه حسنا لذاته او لصفته من صفاته فيمكن ان توجب ذات الفعل او
 صفة من صفاته حقوق المدح والذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا أو
 اضطراريا أو اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يمدح على صفاته العاليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره
 على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال
 محمود وكل نقصان مذموم وان أصحاب الكمالات محمودون بكالاتهم وأصحاب النقصان
 مذمومون بنقصاتهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلها يمدح أو يذم الموصوف
 بهما فى غاية التناقض اه واءترض عليه صاحب التلويح بان هذا الجواب منع للمقدمة الثانية
 من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شىء من غير الاختياري بحسن أو قبح
 وأنت خير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع
 المباحث السالفة انما كانت لتحقيق منع المقدمة الاولى والتنصيص عنما أو رد من الدليل عليها وبان
 انه لا يتنع ان يكون فعل العبد اختياريا الى آخر ما أطال به هنا وقد تكلمنا عليه فيما سبق
 وبيننا رده ما عدا قوله ان مقدمة دليل الخصم اثنائية اجماعية وماعدى اعتراضه توضيح سند المنع
 بصفات الله تعالى وانه يمدح عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يمدح عليها ويذم مع انه قرر
 ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم فى الدنيا والثواب او العقاب فى
 الآخرة اه اما الاول فقد رده المرجاني فى حواشيه على التوضيح بان كونها متفقا عليها بين
 الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند المصنف فلعل الخشية لا يسلمونها وبان المقصود
 تزيف الدليل باصله والقدح فى جميع مقدماته اه وأقول مما لا شبهة فيه ان ما ليس بفعل

اختياري لا يوصف بحسن أو قبح بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه صالحا لأن يتعلق به الأمر أو النهي وهو ما عبروا عنه بكونه بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم في العاجل والثواب أو العقاب في الآجل فانهم يريدون ان يكون الفعل صالحا لان يكون بالحسنة المذكورة كما سبق وهذا مما لم يقع خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة والحنفية في انه لا يكون الاختياريا فلا وجه لما قاله المرجاني نعم ان المدح في ذاته نارة يكون على ما ليس اختاريا كما يقال مدحت الاؤلوة على صناتها والفصن على رشاقة قده وهذا شيء وما نحن فيه شيء آخر وأما الثاني فقد رده المرجاني أيضا بان اعتبار الثواب والعقاب في المعنى المتنازع مخصوص بفعل المكلف وأما في غيره فالمعتبر فيه مجرد استحقاق المدح والذم ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وصرح بذلك السيد الشريف في حواشي المواقف واعترف به هذا القائل في شرح المقاصد اه ولا يخفى ان ما قاله مسلم ولكن الكلام هنا أيضا مخصوص بفعل المكلف والفرض بيان ان الفعل الذي يستحق فاعله المدح أو الذم بالمعنى المتنازع فيه سواء كان مخصوصا بفعل المكلف فزاد فيه قيد العاجل في المدح والذم وقيد الثواب أو العقاب في الآخرة أو لا يكون مخصوصا بفعل للعباد بل يكون شاملا له وللفعل الواجب فلا يزداد فيه شيء مما ذكر لا يكون الا اختياريا باتفاق الخصوم وهذا شيء وكون كل كمال محمودا وكل نقصان مذموما شيء آخر لان المدح والذم في هذا ليس بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله ذلك وكلا منا في هذا المعنى لا في ذلك المعنى نعم ان الفعل الاختياري متى كان صفة كمال أو صفة نقص كان حسنا أو قبيحا بهذا المعنى وحسنا أو قبيحا بمعنى كونه بحيث يستحق فاعله مدحا أو ذما وثوابا أو عقابا بالمعنى المتنازع فيه الذي قدمناه فلا ينافي ما قدمناه نقلا عن المرجاني أيضا. وها هنا كلام في مسلم الثبوت وشرحه يتعلق بفعل العبد الاختياري وكسبه واختلاف الفرق في ذلك يعلم شئ ونمينه من الاطلاع عليه ومراجعة ما كتبناه في ذلك في القول المفيد في علم التوحيد (الدليل الرابع للاشاعرة) لو كان الحسن والقبح عقليين لذات الفعل أو لصفة أو لاعتبار لا بمحض جمل الشارع لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم أي في الايجاب والتحريم ونحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح العقليين حكم على خلاف المعقول والحكم على خلاف المعقول قبيح والقبح يستحيل صدوره من الله تعالى فوجب منه تعالى الحكم بالايجاب مثلا فيما حسن عقلا وبالتحريم مثلا فيما قبح عقلا وجوب اتعمل من لقاعل يوجب الاضطرار فيلزم على تقدير كون الحسن والقبح عقليين ان يكون الباري سبحانه غير مختار في فعله وحكمه وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل ان موافقة حكمه وفعله تعالى لقتضى الحكمة لا توجب الاضطرار وجوب الحكم على مقتضى الحسن والقبح العقليين لاجل الحكمة وجوب بالاختيار والوجوب بالاختيار لا يوجب

الاضطرار بل يحقق الاختيار قال في الحاشية حاصله منع الاستلزام فان الثابت للبارى تعالى من الاختيار ما يقابل الاضطرار يعنى ان كون الحسن والقبح عقليين مستلزما لعدم كونه مختارا ممنوع لان الثابت له تعالى من الاختيار ما يقابل الاضطرار والاضطرار هو سلب القدرة عن الطرف الآخر ولما كان له تعالى في الطرف الآخر تمكن وقدرة وان وجب الطرف الاول بالمشيئة فيثبت له الاختيار دون سلب القدرة الذى هو الاضطرار لان الاختيار هو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فاذا شاء الفعل وجب الفعل لكنه تعالى بحيث لو شاء الترك وجب هو دون الفعل فشيئة الفعل تمنع وجود الترك وان كان من شأنه التمكن من الترك بمعنى انه لو شاء لوجد فالترك بالنظر الى نفس القدرة ممكن وان كان بالنظر الى مشيئة الفعل ممتنعاً واعترض عليه بان لك ان تقول لبس النزاع في الاختيار يعنى عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر فانه مما يقول به الحكماء أيضاً بل في صحة الفعل والترك واذا كان الترك مستلزماً لمحدور وأمر قبيح لم يكن صحيحاً البتة اه وحاصله ان الاختيار معينين الاول ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والفلاسفة يقولون بهذا الاختيار له تعالى فهو عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر وان امتنع الطرف الآخر النظر الى تعلق المشيئة بالطرف الاول وهو ما يسمى بالاختيار بالمعنى الاعم لان الطرف الذى تعلقت به المشيئة ممكن بالامكان العام الذى هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف والثاني بمعنى صحة الفعل والترك والمتكلمون قائلون بهذا الاختيار والفلاسفة ينكرونه والكلام في اثبات هذا الاختيار له تعالى لان الكلام هنا على طريق المتكلمين فينبذ اذا كان الترك مستلزماً لمحدور وأمر قبيح وهو الحكم بخلاف المعقول لم يكن صحيحاً فيلزم الاضطرار المقابل بهذا المعنى للاختيار له تعالى على القول بالحسن والقبح العقليين والانصاف انه لو سلم انه مع لزوم الفعل مختار فيه فلا ريب ان هذا الاختيار ناقص اذ الاختيار الكامل لا يتصور الا بان لا يكون احد طرفي الفعل لازماً والاختيار الناقص صفة تميزان يجب تزيه الله تعالى عنه فان اراد الجيب بقوله بموافقة حكمه للحكمة لزوم حكمه للحكمة والمعقول كما هو الظاهر من السياق فلا مناص عن الاضطرار وان اراد التزام الواجب سبحانه باختياره ان يكون حكمه موافقاً للحكمة فهو حق لكن التزام طرف لا يمنع صحة الطرف الآخر واجاب صاحب التحرير بما حاصله انه تعالى مختار في افعاله لا في صفاته والحكم من صفاته لانه خطاب الله تعالى وكلامه صفة قديمة عندنا والصفة اتقديمة غير صادرة عنه بالاختيار ويرد عليه ما افاده بعض الاعاظم في قوائم الرحموت من ان الخطاب وان كان قديماً لكن التعلق حادث فتعلقه بالحادث فعل حادث له تعالى وهو مختار فيه وفيما يحصل منه وتعود الشبهة كما كانت اه واقول ان حدوث التعلق انما هو عبارة عن حدوث المكلف متصفا بشروط التكليف لانه هو الذى يوجد بعد ان لم يكن واما تعلق الخطاب فهو دلالة على طلب

الفعل أو انتزكاً والتخييروهي لا زمة له ازلا وابدا على ما يأتى وأقول أيضا ان الاختيار تارة يكون بالمعنى الاعم وهو بالمعنى الاول وتارة يكون بالمعنى الاخص وهو بالمعنى الثانى ولما قالت الفلاسفة ان مشيئة الله تعالى وارادته هي علمه بالنظام الاكمل وهي المخصصة لافعاله قالوا بالاختيار بالمعنى الاعم أى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أى ان علم النظام الاكمل فعله وان لم يعلمه لم يفعله لكنه شاء وفعل أى علم النظام الاكمل وفعل على وفق ما علم ولا يمكن ان يقال فى جانبه تعالى انه لم يعلم النظام الاكمل بل هو سبحانه عالم به البتة فهو جل شأنه قاعله البتة وان كان ذلك الفعل ممكنا فى ذاته والمعتزلة وافقوا الحكماء فى ان الارادة هي العلم لكن قالوا هي العلم بما يترتب على الفعل من الحكم والمصالح فيلزمهم ما لزم الحكماء من القول بالاختيار بالمعنى الاعم وان كانوا قائلين عراحة بالاختيار بالمعنى الاخص واهل السنة قالوا ان صفة الارادة تغاير صفة العلم وان تعلق العلم بتعلق انكشاف لادخل له فى التأثير لانه كما يتعلق بالواجبات يتعلق بالجائزات والمستحيلات والارادة انما تتعلق بالجائزات فقط وقالوا ان الارادة لها تعلق تنجز حادث يرجح أحد الجانبين المتساويين على الآخر ومن أجل ذلك قالوا انه تعالى مختار بمعنى صحة الفعل والتترك لان كلا من طرفي الفعل غير لازم للفاعل لا بالذات ولا بالواسطة اللازمة ولكن اذارجعت لما قاله اهل السنة من أن تعلق قدرته تعالى يجب أن يكون على وفق تعلق ارادته وتعلق ارادته يجب أن يكون على وفق علمه والانتقال العلم جهلا وهو محال وأنه تعالى حكيم يعلم ما فيه الحكمة من طرفي الفعل والتترك فلا يريد الا ما علم فيه ذلك علمت أن أحد الطرفين واجب الصدور فى الواقع ونفس الامر والاخر ممتنع الصدور فى الواقع ونفس الامر عند جميع العقلاء الا ان هذا كله لا يمنع من كونه تعالى فاعلا بالاختيار وأن الوجوب انما هو بالاختيار وذلك انه سبحانه كما علم كلا من الفعل والتترك فقد علم سبحانه أزلا ان ارادته تتعلق بكذا دون كذا فتعلق به قدرته فيوجد وكذلك علم سبحانه ان عبده فلان سيختار كذا وتعلق به قدرته فيوجد له سبحانه وتعالى منسوب الى ذلك العبد وبهذا تعلم ان كون الحكم على مقتضى الحكمة التى علمها الله تعالى ونزوم الحكم للحكمة لا ينافى الاختيار ولا يستلزم اضطرارا وان لزوم الحكم للحكمة هو بعينه التزام الواجب باختياره ان يكون حكمه موافقا للحكمة نعم ان تفسير الاختيار بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل انما يلائم مذهب الحكماء فكان الاليق ان يفسره بما يلائم مذهب المنتكهمين ويبين ان ذلك لا ينافى الاختيار بالمعنى الاخص عندهم لان كون الحكم واجبا على مقتضى ما فى علمه تعالى من الحكمة لا ينافى الاختيار وقد حققنا هذا المقام فى كتابنا القول المفيد فى التوحيد فارجع اليه ان شئت على ان قوله وان أراد التزام حكمه للحكمة ان لا يفيد فى مطلوبه فان التزام الحكم للحكمة يقتضى بلاشبهة لزوم الحكم للحكمة فلا يسلم قوله لكن التزام طرف لا يمنع صحة الطرف الاخر لانه ان أراد ان التزام طرف

لا يمنع صحة الطرف الاخر لداته فسلم ولكن لا ينافي ان الطرف الذي التزمه صار واجبا بالالتزام وان اراد انه لا يمنع أصلا غير مسلم لأنه ينافي الالتزام لأنه لا معنى للالتزام الا ان ما التزمه صار لازما وعلى كل حال لا يحصى من الوجوب بالاختيار بأي معنى أردت فذلك قلنا في القول المفيد ان الخلاف لنظي ﴿ الدليل الخامس ﴾

قالت الاشاعرة لو كان الحسن والقبح عقليين لا شرعيين لجاز العقاب على مرتكب اتبع وتارك الحسن اذا كان تركه فيحيا قبل بعثة الرسل لانه لا معنى للقبح الا استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وجواز العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فان معنى هذه الآية ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك التعذيب ومثل هذا التركيب في مظان استعماله جاء في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى (وما كنا ظالمين) (وما كنا لاعبين) فكان المراد نفي الجواز اذ لو اريد نفي الوقوع لقال وما نعذب ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما يصح مناصحة تدعوا اليها الحكمة أن نعذب قوما لا بعد ان نبعث اليهم رسولا فيلزمهم الحججة فان قيل الحججة لازمة لهم قبل بعثة الرسول عليه السلام لان معهم أدلة العقل التي يعرف بها الله تعالى وهم قد أغفلوا النظر فيها وهم متمكنون من ذلك واستحقاقهم العذاب لا غناهم الذنار فيما معهم وأخذهم بذلك الاغفال لا بالشرائع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان قلت بعثة الرسل من جملة التنبية على النظر والایفاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا فلولا بعث الله الينا رسولا ينبهنا على النظر في أدلة العقل * قال بعض شراح مسلم اثبوت جوابا عند دليل الاشاعرة المذكور بان المنة مع قولهم بالحسن والقبح العقليين لا يريدون العذاب قبل بعثة الرسول بناء على ان الزام الحججة التامة انما يكون بعثة الرسول ولعل حاصل الجواب ان المعنى وما كنا معذبين بترك الشرائع في الافعال التي لا سبيل الى معرفة الحسن والقبح فيها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان اه وانما كان حاصل هذا الجواب ما ذكر لان المشهور عن المنة انهم يقولون بوجود الاحكام قبل البعثة فيما أدرك فيه العقل مصلحة أو مفسدة قبل البعثة فالقول بانهم لا يكتفون بالايمان قبلها لانها من جملة التنبية على النظر والایفاظ عن رقدة الغفلة وان لا عذاب أصلا قبل بعثة الرسول بناء على ان الزام الحججة التامة انما يكون بعثة الرسول لا يلائم ما اشتهر عنهم - م نعم هو يلائم مذهب أكثر الحنفية من علماء بخارى وغيرهم القائلين بالحسن واتبع العقليين وان لا حكم قبل البعثة وأجاب أكثر الحنفية ايضا عن هذا الدليل باننا نقول ان الحسن واتبع العقليين انما يقتضيان التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة وجواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل لا ينافي عدم جواز التعذيب

نظرا الى الحكمة كيف يجوز التعذيب قبل البعثة نظرا الى الحكمة والحال ان الناس قبل البعثة كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك والدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت عقولنا ناقصة لاندرك بها حسن الافعال وقبحها وكانت الدلائل الدالة على ذلك خفية علينا فتحن معذورون ولهذا قال تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) أى أرسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعقاب لئلا يعذر الناس ويقولوا لولا رسلنا لولا رسولا ويكون بيان العذر حجة للناس على الله تعالى عن ذلك وأيضا الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين وبين جواز العذاب قبل البعثة ممنوعة فان جواز العقاب فرع الحكم ونحن معشر الخنفية لا نقول بالحكم قبل البعثة وانما ينهض هذا الدليل على القائلين بثبوت الحكم قبل البعثة من المعتزلة وطائفة الخنفية من أهل العراق القائلين بأن العقل قد يستقل بأدراك بعض الاحكام وأجاب هؤلاء بأن العذاب المتهوم من هذه الآية هو عذاب الاستئصال في الدنيا كما عذب به المتقدمون من مكذبي الرسل بدلالة الآية الاخرى التي بعدها وهي قوله تعالى (واذا اردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) أى أهلكنا فمعنى الآية وما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولا ورد جواب المعتزلة هذا بأننا نسلم ورود الآية في عذاب الدنيا لكن ذلك لا يجدى نفعا فان الآية لم ادلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى وهو عذاب الدنيا على ترك الايمان والشرائع قبل تبليغهم بارسال الرسل فدلتها على أن لا يصل اليهم العذاب الا كبر وهو عذاب الآخرة على تركهما قبل ذلك أولى واعترض المولوى ابن عبد الحق على الجواب بتنع الملازمة من قبل الخنفية بقوله واعلم ان حقيقة القبح بمعنى استحقاق العقاب ليست الاجواز التعذيب وجواز دليس الاجواز الحكم بالحرمة والاجواز لا يستلزم الفعلية فلا يكون صدق الملازمة فرع فعلية الحكم أى بل هو فرع الجواز والكلام فيه لافى فعلية الحكم فينتهض الدليل أيضا على من لا يقول بالاستلزام فيحتاج الى الجواب الاول أى ان الجواز نظرا للعقل لا ينافى عدم الجواز نظرا للحكمة وهو يكفى في دفع هذا الدليل منهم لان حاصله انه ان اريد بجواز العقاب الجواز الوقوعى فلا نسلم الملازمة لانا لا نقول باستلزام الحسن واتقبح للحكم وانما نقول بالحسن واتقبح العقليين فقط وهو يقتضى الجواز نظرا الى العقل وهو لا ينافى عدم الجواز نظرا الى الحكمة وان اريد الجواز مطلقا وان كان غير وقوعى بل ولو تمتعنا نظرا الى الواقع والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والاية انما تدل على ان ايقاع العذاب بالفعل بدون البعثة ليس من شأن البارى الحكيم فلا تدل على بطلان الجواز المطلق واجاب بعض الاعاظم فى فواتح الرحموت عما أورده على المعتزلة من أن تخصيص الآية بعذاب الدنيا لا يفيد كما سبق بأن اهلاك القرى ونحوها سبب

وقوع العباد المصطفين في النعم ودعائهم بالهلاك عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر دلائل
 القرى بالنسبة الى زمان ارسال الرسل وليس من شأن كل قبيح تسببه الى هلاك اخرى اه
 قال بعض شراح المسلم وأنت تعلم ان حاصل هذا انه يجوز أن يكون لبعض القبائح خصوصية
 مع بعض أنواع العذاب فيتوقف على بعثة الرسل كعذاب مثل هلاك القرى وبعضها لا يتوقف
 كعذاب الآخرة وفيه ان المعترض يقول ان عذاب الدنيا أدنى وأضعف وعذاب الآخرة
 أشد وأبقى قالنا كيد يبعثه الرسل للعذاب الأدنى دون الأقوى ليس من مقتضى الحكمة كما
 لا يخفى اه * قالت المعتزلة أيضا في الجواب عن الاستدلال بالآية المراد من الرسول في الآية هو
 العقل فانه رسول باطن لتبنيه القلب وذلك بان يراد من الرسل من أرسلهم الله الى الخلق لتبليغ
 الاحكام رسالة ظاهرة أو باطنة فيشمل العقل أيضا فانه رسول أرسله الله تعالى عندهم في الباطن
 الى الخلائق فالاحكام كما تستناد من الرسول انظاهر كذلك تستفاد من الرسول الباطن
 وهو العقل على زعمهم وادراك العقل الحسن والتبجح في الافعال بمنزلة الوحي وقد يجرب عن هذا
 بأنه لو كان المراد من الرسول ما يشمل العقل لم يوجد زمان لم يبعث فيه رسول فجواز وجود زمان
 خال من رسول حتى العقل مع وجود المسكتين مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة فيه مجرد فرض
 محال فبعد فرضه نعلم جواز العقاب قبل البعثة جوازا غير وقوعي والآية تدل على نفي الجواز
 الوقوعي فلا تدل الآية على بطلان اللازم وهو نفي الجواز الوقوعي والمفروض انها دالة
 عليه هذا خلف فتعين انه لا يكون الرسول في الآية شاملا للعقل قال بعض الشراح يمكن للمعتزلة
 التخلص بان الحكم لا يكون علة متممة لنصحة التعذيب كما في صورة الاكراه باجراء كلمة
 الكفر على اللسان فان حكم التحريم موجود مع انه لا يؤخذ به بل يجوز أن يكون ثبوت
 الحكم قبل البعثة مع تحقق الحسن والتبجح الذاتيين لا يصحح التعذيب لانتظاره الى شرائط
 وروابط لا تحصل الا بعد تحقق البعثة وأنت تعلم أن حاصل هذا يرجع الى جواز العقاب قبل
 البعثة مع تحقق الحسن والتبجح الذاتيين وتحقيق الحكم نظرا الى العقل لا الجواز نظرا الى الحكمة
 لان الجواز نظرا اليها انما هو اذا وجدت الشرائط والروابط التي لا تحصل الا بعد تحقق
 البعثة وهذا بعينه الجواز السابق الذي يقول به أكثر الحنفية ولا يخفى ان المعتزلة لا يمكن ان
 يقولوا بهذا على الاطلاق بل يقولوا به فيما لا يدرك العقل فيه حسنا ولا قبحا قبل البعثة فقط
 ولا يقولون به فيما يدرك العقل فيه قبل البعثة حسنا أو قبحا وانما يمكن القول به للحنفية وكلام
 هذا الجيب انما هو من طرف المعتزلة فنقول في الرد عليه ان هذا نخلص لا يرضاه المعتزلة وقد
 استدلل الاشاعرة بدليل آخر اقتصر عليه وعلى الدليل المذكور ثالثا صدر الشريعة في التوضيح
 فنذكره تمهيدا للتائدة فنقول قالوا لو كان الحسن والتبجح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لزم

قيام العرض بالعرض قال صدر الشريعة وضعفه ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض انصافه به فلانسلم امتناعه فانه واقع كقولنا حركة سريعة أو بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تدبير كونهما شرعيين أيضا نحو هذا الفعل حسن شرعا أو قبيح شرعا وان عني أن العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تدبير كون الحسن والتبجح لذات الفعل أو لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وان عني به معنى آخر فلا بد من يانه لتكامل عليه اه واعترض عليه السعد في التلويح بان لهم أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على أن فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض فيها لنفي كون الحسن والتبجح لذات الفعل أو لصفة من صفاته وما ذكره المصنف (يعني صدر الشريعة) دليلا ن اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اه ملخصا ورده المرجاني بأن سائر ما أورده الاشعرية في كتبهم في نفي عقلية الحسن والتبجح أضعف وأوهن من الدليلين اللذين حكاهما المصنف عنهم في هذا الكتاب ولذلك اعتمد عليهما العلامة الدواني واعتد بهما دون غيرها ولم يتمسك بما سواه في شرح العقائد المضدية اه وقد علمت حقيقة الحال في هذه الأدلة وقد استدلت الممثلة ومن واقفهم على مذمهم بان الحكم لو كان شرعا لزم عجز الرسل عن اثبات دعوى الرسالة عند أمرهم المكثين بالنظر في معجزاتهم الخارقة للعادة التي أنابوا بها دليلا على صدقهم في دعواهم فان المنكرين يمكنهم ان يقولوا لا ننظر في المعجزات مالم يجب علينا النظر فيها ولهم ان يستنوعوا عن ما لم يجب عليهم ولا يجب علينا النظر فيها مالم ننظر فيها اذ المفروض انه لا وجوب الا بالشرع فكان وجوب النظر في المعجزات متوقفا على ثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على النظر في المعجزات والنظر فيها متوقف على وجوبه فكان كل من وجوب النظر في المعجزات وثبوت الشرع متوقفا على الاخر فيجىء الدور ولا سبيل بالمرسل الى دفعه على قول الاشاعرة وهذا معنى عجز الرسل عن اثبات دعوى الرسالة ولا يلزم ذلك اذا كان الحكم عقليا لان القائلين بذلك يمنعون المقدمة القائلة لا يجب النظر مالم ننظر لان وجوب النظر في المعجزات عند هؤلاء لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية التي قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر يعلم بالعقل بدون استعانة بالشرع والاصل ان هؤلاء قالوا اذا لم يجب النظر بالعقل كان للمكلف ان يمتنع عنه ولا يقبل التكليف به ووجوب النظر على هذا التقدير حكم شرعي لا يعرف الا من الشرع فهو موقوف عليه ولا يثبت الشرع عند المكلف الا بالنظر في المعجزة فقد توقف النظر فيها على وجوبه ووجوبه على النظر فيها فيلزم الدور فيلزم اسكات الرسل وبفوت الغرض من الرسالة وهو تبليغ الاحكام الى الخلق وعورض هذا الدليل بان ثبوت وجوب النظر وان كان بالعقل لكنه نظري فيقول المكلف أيضا لا أنظر مالم يثبت

عندى وجوب النظر فيتوقف ثبوت النظر على ثبوت وجوب النظر وثبوته موقوف على النظر
فالنظر يكون موقوفا على النظر فلذا قالوا في دفع هذه المعارضة ان وجوب النظر من القضايا
النظرية التي قياساتها معها وهي التي تسمى القضايا النظرية القياس فوجوب النظر لا يتوقف على
النظر ومعنى كونه نظريا انه يحتاج الى واسطة فطرية كزوجية الأربعة فهو بديهي فلا يلزم
الدور قال في مسلم الثبوت وفيه ما فيه اه أى انما يتم كون وجوب النظر من القضايا النظرية
الجلية لو كانت القضايا الموقوفة عليها وجوب النظر بديهية كتوقف زوجية الأربعة على
انقسامها الى متساويين وليس كذلك لتوقف وجوب النظر على ان النظر يفيد العلم مطلقا أو
في الجملة وقد أنكرها السمنية وفي الالهيات خاصة وقد أنكرها الرياضيون وعلى ان معرفة
الله واجبة وقد جحد ذلك الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وقد منعه الصوفية وان مالا يتم
الواجب الابه فهو واجب وكل واحد من هذه الأمور لا يثبت الا بالنظر الدقيق ولذلك
اختلفوا فيه فبطل انقول بان وجوب النظر من القضايا النظرية القياس* والحاصل كما قال هو
في الحاشية ان قوله فيه ما فيه اشارة الى ان وجوب النظر موقوف على افادته العلم مطلقا وفيه
خلاف السمنية أو في الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضين وعلى ان معرفة الله واجبة وفيه
خلاف الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وقد منعه بعض الصوفية وان مالا يتم الواجب
الابه فهو واجب والسكل لا يثبت الا بالنظر الدقيق والموقوف على النظر نظري فتأمل اه
قال المولوى ابن عبدالحق وأنت تعلم انه ان أريد ان وجوب النظر في الواقع موقوف على افادة
النظر للعلم في الواقع فسلم لكن لا يستلزم نظريته فان صدق كثير من القضايا الضرورية
يتوقف على صدق قضايا أخرى وان أريد ان العلم بوجوب النظر موقوف على العلم بافادة
النظر العلم فمنوع وأجاب بعض الشراح عن اعتراض المصنف بان معنى ما قاله المعتزلة من ان
وجوب النظر عندهم من القضايا النظرية القياس انا نعلمها بالعقل بدون استعانة الشرع اما
بالبداهة أو بالنظر الصحيح فالنظرية لا تتناقى كونها فطرية اقياس اه وأنت تعلم ان هذا المعنى
لنظرية القياس مع كونه في غاية البعد لا يتم أصلا لان البداهة ممنوعة وعلى تقدير نظرية ثبوت
وجوب النظر لا يدركه العقل الا بالنظر فيتوقف ثبوت وجوب النظر على النظر فيلزم الدور
واسكات الرسل وقد أجاب في مسلم الثبوت عن هذا الدليل على الطريق الذي ذكره ابن
الحاجب في مختصره وغيره في غيره وقرره المضد في شرح المختصر بمنع المقدمة الثمائية لا يجب
النظر ما لم أنظر وتقريره انا لا نسلم ان وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر فيها وذلك
لان وجوب النظر كغيره من الاحكام ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزة
أو لم ينظر ثبت عنده الشرع أو لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم

المكلف به ولو توقف تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزوم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وربما يخطر على بالك ان وجوب النظر بالشرع قبل النظر وثبوت الشرع وقبل العلم بالتكليف به من قبيل تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف النائم والمجنون بالجنون المطبق وانصبي فنقول لك في اراحته أن الغافل هو من لا يفهم الخطاب النازل عليه ولا يتصوره والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك لأنه يفهم الخطاب النازل عليه المقيد للتكليف ويتصوره وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطاً لتحقيق التكليف والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وقيل من طرف المعترلة في دفع هذا الجواب اناسلنا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر في المعجزة لكن لا يعلم المكلف وجوب النظر الا بأمر الرسول فالمسكك لو قال حين قال له الرسول انظر لا أمثال أمرك ما لم أعلم وجوب امثال أمرك ومما لا شك فيه ان للمكلف ان يتنعم عن ما لم يعلم وجوبه عليه فله ان يتنعم عن النظر حتى يعلم وجوبه لكان لهذا القول مساع فيلزم اسكات الرسل وعجزهم وبهذا أيضاً اندفع جواب أهل السنة بأن وجود النظر في المعجزات لا يستلزم وجوبه فيها فانه على تقدير الجواز والامتناع الشرعيين اللذين كلامنا فيهما قد تحقق ائتمل فن قيل على انشق الاول وهو الجواز يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني وهو الامتناع لما اجتمع الوجود مع الامتناع يلزم التناقض قلت جواز العدم بالنظر الى الشرع لا ينافي ترجيح الوجود بالنظر الى العلة الموجودة وكذا ترجيح الوجود بالنظر اليها لا ينافي امتناعه بالنظر الى الشرع الا ترى الى ان مثل المباحات والمحرمات توجد كثيراً ولو سلمنا الاستزام فلا يلزم التوقف وحينئذ لا يلزم الدور اه وقد دفع القائلون بالوجوب عقلاً معارضة أهل السنة دليلهم بأن ثبوت وجوب النظر وان كان بالعقل لكنه نظري الخ كما تقدم ان وجوب الامثال لو كان بالعقل لكان نظرياً فيتوقف على النظر لاعلى الامثال بالشرع حتى يلزم الاخام بخلاف ما اذا كان بالشرع فانه يتوقف على الامثال لان علم وجوب الامثال على تقدير كونه شرعياً يتوقف على الامثال بالشرع البتة فيلزم الاخام بخلاف ما اذا كان عقلياً وفيه انه على تقدير كون وجوب الامثال عقلياً وكونه نظرياً يتوقف على علمه بالنظر والنظر هو الامثال حين يقول له الرسول انظر فيتوقف علم وجوب الامثال على الامثال فيلزم الاخام على هذا التقدير أيضاً قال في الحاشية ان قيل ان احتمال الوجوب كاف لوجوب النظر دفماً لاحتمال الضرر في المآل وللخوف في الحال وهذا الجواب حاصله ان احتمال الوجوب قائم فالرسول ان يقول احتمال الوجوب متحقق فعليك ان تنظر لكلاً تقع في الهلاك بعدم الامثال اذ ليس من شأن العاقل ان لا يحتراز عن ما فيه احتمال الضرر في

الماثل والخوف في الحال قلنا لانسلم ان احتمال الوجوب كاف للوجوب ولو سلم ذلك فهو من قضية العقل واذا كان الحكم شرعياً كما هو مذهبكم لا يكون للعقل فيه مداخلة وأما حكم الشرع فلم يعلم بمد فلعل حكم العقل هدر هناك ولو قيل ان الجبلية الانسانية خلقت على انها لو قال أحد خلتك السبع ينظر البتة الى عقبه وانكار ذلك عناد ومكابرة يعني ان قول المكلف لا انظر ولا امثل ما لم أعلم الوجوب تمت وعناد وميل عن سواء السبيل لأن الوجوب وسائر الأحكام وان كانت شرعية على هذا التقدير لكن الخفية والاشاعرة لا ينكرون ان المصالح والمضار وصفة الكمال والنقصان تدرك بالعقل ويعلم العقل ان المخبر الذي ظهر من حاله الصدق اذا أخبر انساناً بالاحتراز عن المصرة لا بد له ان ينظر في كلامه وفيما يدل على صدقه وبعد وضوح الصدق بدبر لرفعه ولو أدخل به قائلنا اني لا أنظر في كلامك ما لم يجب على اتباعك نسبة أهل العقل الى غفوله وعناده وحماته * يقال ذلك أحسن ما يقال في هذا المقام لكنه يعود الى الجواب الحق الآتي وهو ما قاله في مسلم الثبوت وأجاب به الفاضل ميرزا جان في حواشي شرح المختصر وتوضيحه ان اخام الرسل وان كان جائزاً بالنظر الى الأدلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه عادة لطفاً بعباده كيف وان اظهار المعجزات واجب على الله لطفاً بعباده عقلاً عند المعترلة فان من أصولهم وجوب اللطف على الله تعالى أو عادة عند أهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله جارية باظهار المعجزات على يد مدعى الرسالة واراتها للمكثفين والله تعالى متم نوره ولو كره الكافرون واذا كان كل من اظهار المعجزة واراتها للمكثفين واجباً على الله عقلاً أو عادة فالمكلف يرى ذلك بالضرورة عند الاظهار والاراءة وبقع العلم بثبوت رسالة الرسول ويصدق دعواه بالضرورة كل من ظهرت له المعجزة كما يحصل العلم بالنظر والمعلم بعد النظر وجوباً عقلياً أو عادياً فبطل هذا الاستدلال لأنه لا حاجة لأن يقول الرسول للمكلف انظر بل بمجرد اظهار المعجزة واراتها للمكلف تحصل له رؤيتها بالضرورة وبلا اختيار فلا يسوغ له ان يقول لا أنظر ولا امثل بل بمجرد اراءة المعجزة تحصل الرؤية فيحصل التصديق بالضرورة فلا يمكن ان يقول له المكلف شيئاً الا ترى انه لو فرض ان شخصاً ينكر وجود الله بالمرءة وهو بالغ عاقل فانه لا طريق لالزامه الحجة الا هذا الطريق ولولا هذا الطريق لم يمكن ازامه فان تصديقه بدعوى الرسالة لو توقف على النظر في المعجزة والنظر فيها يتوقف على امثاله ولا يمثل الا اذا لزمه الامتثال ووجب عليه بايجاب الله تعالى وسواء كان طريق الايجاب عقلياً أو شرعياً وهو لا يصدق بوجود الله تعالى فضلاً عن ان يصدق بايجابه وان له أحكاماً تدرك من طريق العقل أو الشرع لم يمكن الزام هذا المنكر بوجود الله تعالى ولذلك لزم ان يكون طريق اثبات الواجب عقلياً لا يتوقف على الشرع وطريق تصديق الرسل

كذلك ومقتضى هذا الجواب ان لا يكون النظر في المعجزة واجباً لا عقلاً ولا شرعاً لأن طريق التصديق بالمعجزة رؤيتها وطريق التصديق بدعوى الرسالة هو المعجزة المرئية وكل من الطريقتين ضروري لا نظري فلا نظر فلا وجوب لكن قد يقال انه بعد حصول التصديق برسالة مدعيها الذي ظهرت على يده المعجزة الدالة على ذلك بالضرورة يلزم المكلف ان يذعن ويستسلم ظاهراً وباطناً بكل ما جاء به هذا الرسول ووصل علمه اليه حتى لو عاند وجحد ما ثبت بالمعجزات بعد ان استيقنتها نفسه كان مستحقاً للعقاب لمخالفته ما قام البرهان على صدقه ولكن من أين يجيء هذا اللزوم واستحقاق العقاب واليك ما قالوا: قال صاحب التلويح جواباً عن استدلال صدر الشريعة على ان وجوب التصديق عقلي ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعاً وكذبه ممتنع لما قام عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقلياً كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق اثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتاً بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم تكذيبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي اه وتعبه المرجاني فقال وفيه نظر أما أولاً فلا ان وجوب التصديق وحرمة التكذيب اذا لم يكن الحسن والتبجح عقليين كيف يجزم العقل به بل لا طريق له اليه أصلاً اذ يمكن على رأيهم ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل ومع جواز ذلك لا يحصل الجزم قطعاً وأما ثانياً فلا نسلم ان اثبات المعجزة لدعوى النبوة يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة نص في ذلك وأما ثالثاً فلا نه لا يتصور ثبوت الشرع عندنا بحكم الله القديم لان المراد من ثبوته حصول العلم عند المكلف بانه عند الله كذا لا ثبوته في نفسه وانما هذا بحكم الله القديم لا ثبوته عندنا وقال السيد الشريف قدس سره ابتداء وجوب التصديق وحرمة التكذيب بمعنى الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون ثابتاً شرعاً بنص الشارع سواء نص على الحكم المذكور أو على دليله أما الاول فلما مر وأما الثاني فلا أن ثبوته بدليله المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لان نص من الشارع على دليله سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعياً ولا خفاء ان اثبات المعجزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وأيضا نحن نجد من أنفسنا ان من ادعى النبوة وأظهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب في بعض أقواله قصداً بلا تعريض مع كونه مدعياً انه حكم الله تعالى بانه ليس كذلك يستحق العقاب ولا شك ان المنازع في مثله مكابر وبهذا التقرير يكون الجواب

الذكور على طرف اه وهو كلام حسن واف في رد ما قيل اه وأنت ترى بعد ذلك انه لا يحصى
عن القول بان وجوب تصديق الرسول في دعواه الرسالة بناء على قيام الدليل القاطع عقلي بمعنى
انه يدرك من طريق العقل ولا مانع من ان يكون شرعيا أيضا باعتبار استحقاق الثواب على
الفعل والعقاب على الترك والمعجزة وان كان اثباتها لصدق مدعى النبوة في دعواه لا يتوقف على
اعتبارها بمنزلة نص لكنها هي في الواقع قائمة مقام قول انه صدق عبدي في كل ما يبلغ عنى
وهذا خبر تضمنته المعجزة وهو يفيد وجوب التصديق له في كل اخباره لانه خبر في معنى
الامر بتصديقه ومع ذلك فالحققون من الحنفية على ان لاحكم قبل الشرع وان جميع الاحكام
انما تؤخذ من أوامر الشرع ونواهيه وان كانوا قائلين بالحسن والتبجح العقليين لانهم لا يقولون
باستلزامها الحكم من الله تعالى بخلاف المعتزلة وفريق آخر من الحنفية ولذلك قال صاحب
التلويح في بيان وجوب امثال أوامر النبي صلى الله عليه وسلم رادا على صاحب التوضيح
في دعواه ان الوجوب عقلي كما تقدم مانصه الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالدالة العقلية
وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر
وبقوله تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ بعد ما علم وجوب الامثال في معنى اللزوم
العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة العقلية في المسألة
الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر ثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت
في الهندسيات وان كان قدره المرجاني أيضا بأنه لا دليل أصلا على لزوم امثال أوامر النبي
صلى الله عليه وسلم لزوما عقليا ولا على لزوم التصديق على خبره عقليا خصوصا على رأى
الاشاعرة فانه لا لزوم عقليا بين الدليل العقلي ومدلوله ثم الكلام بعد ذلك في الوجوب شرعا
هب أنه لزم امثال أوامره لزوما عقليا فم يثبت وجوب تصديق قوله تعالى ﴿أطيعوا الله
وأطيعوا الرسول﴾ شرعا وليس الكلام الا فيه والحق في هذه المسألة ما قررناه في كتبنا اه
وذلك لان كل ما أورده هنا على هذا الجواب انما يرد على الاشاعرة المنكرين للحسن
والتبجح العقليين وأما على رأى المحققين من الحنفية واختاره كثير من الاشاعرة أيضا فلا يرد
هذا فاننا متى قلنا بالحسن والتبجح العقليين أمكن للعقل ان يدرك حسن الايمان بالله تعالى وقبح
الكفر عقلا فاذا قام البرهان القطعي العقلي على وجود الصانع واتصافه بالاوصاف الكمالية
التي تليق به ونزاهه عن صفات النقص وجب عقلا أى يلزم لزوما عقليا التصديق بما قام عليه
ذلك البرهان العقلي وأمكن للعقل ان يجزم به فاذا جاء من يدعى انه رسول من قبل هذا
الصانع وأتى بالمعجزة وظهرت على يده ورآها المدعوون دلت دلالة عقلية أيضا على صدقه
ولزم لزوما عقليا تصديقه في انه رسول من قبل الصانع الذي لزم الايمان بوجوده واتصافه

بالاوصاف السكالية وتزهره عن صفات النقص وأمكن للعقل ان يجزم بناء على دلالة المعجزة
 لزوم تصديق الرسول في كل ما يبلغه عن مرسله بعد جزمه بصدقه في دعواه الرسالة من قبله
 والمعجزة وان كان اثباتها لصدق مدعى الرسالة لا يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة نص لان دلالتها
 على ما ذكر دلالة ضرورية الا انها في الواقع ونفس الامر قائمة مقام قول الله ﴿صدق عبدى
 فيما يبلغ عني﴾ وهذا خبر من الشارع في معنى الامر فيفيد الوجوب بمعنى استحقاق فاعله المدح
 والثواب وتاركه الذم والعقاب كما تقدم فكانت نصا وخطابا معنى أى دالة على الخطاب
 بوجوب تصديقه ولا يمكن عند هؤلاء المحققين ان يكون ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل
 فلا يرد عليهم ما تقدم من انه كيف يجزم العقل به بل لا طريق اليه أصلا لان هذا انما يرد على
 القائلين بانه يمكن ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل كما هو ظاهر على اننا لا نحتاج بعد لزوم
 التصديق عقلا بوجود الله تعالى ووحدايته من الأدلة القاطعة ولزوم تصديق الرسول عقلا
 من المعجزة الدالة على ذلك ضرورة الى اعتبار المعجزة بمنزلة نص بل بعد ما تقدم يجب امثال
 أمر الرسول ونهيه ومنهما تؤخذ الاحكام ولا يمكن الا بما هو حسن عند العقل فعله وقيح
 تركه فيجب القفل ويحرم الترك شرعا ويثبت من طريق الشرع استحقاق الثواب على
 القفل والعقاب على الترك * وأما قول السيد السابق ابتداء وجوب التصديق وحرمة
 التكذيب بمعنى الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون ثابتا شرعا بنص الشارع سواء نص
 على الحكم المذكور أو على دليله الى آخر ما تقدم فحله اذا لم نقل بالحسن والقبح العقليين
 وجوزنا ورود الشرع على خلاف ما يدركه العقل من حسن وقبح وأما على رأى محققى الحنفية
 فيجوز ان يكون ابتداء الوجوب وحرمة التكذيب بمعنى الاستحقاق المذكور ثابتا
 شرعا بنص الشارع على الحكم أو على دليله لان ما قدمه السيد وأحال عليه هو قوله ان وجوب
 بالصدق وحرمة التكذيب اذا لم يكن الحسن والقبح عقليين كيف يجزم العقل به بل لا طريق
 اليه أصلا الى آخر ما تقدم وقد علمت أنه انما يرد على ائمة القائلين بإمكان ورود الشرع بخلاف
 ما يدركه العقل وكذا قوله ان ثبوته بدليله المنصوص انما هو بطريق الاستدلال اه انما يرد على
 من يقول بجواز ورود الشرع على خلاف ما يدركه العقل في الفعل من حسن وقبح وعلى ذلك
 يتم ما قاله السعد في التلويح من أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت عقلا بالأدلة القطعية وبمعنى
 استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله
 تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ بعد ما علم وجوب الامثال بمعنى اللزوم العقلي الذي
 هو غير المتنازع فيه الى آخر ما تقدم وأما قول المرجاني لا دليل أصلا على لزوم امثال أوامر

(٢٧ - و - ٢٨ - شروح جمع الجوامع)

النبي صلى الله عليه وسلم لزوما عقليا ولا على لزوم الصدق على خبره عقليا الى آخر ما تقدم فيرده
ماقدمه هو نفسه عن السيد وقال انه كلام حسن من أننا نجد من أنفسنا أن من ادعى النبوة
وأظهر المعجزة الى آخره فان هذا الكلام صريح في أن العقل يجزم بدلالة المعجزة على
لزوم صدقه في دعواه لزوما عقليا ولا معنى لذلك الا لزوم امثال أوامره ونواهيه التي يبلغها
عن مرسله وان كنا لا نسلم للسيد انه لو كذب أحد المكلفين ذلك الرسول فيما أدعى أنه
حكم الله بأنه ليس كذلك يستحق ذلك المكذب العقاب وان ذلك يدركه العقل كما هو
مقتضى سوق كلامه ردا على المدورانا نقول لولا ان الرسول الذي لزم بالبرهان العقلي امثاله
اخبار ان ما ادعاه حكم الله تعالى وان المكذب كذبه بأنه ليس كذلك وان هذا الخير أمر
معنى يفيد وجوب التصديق وحرمة التكذيب ما استحق المكذب عقابا فكان الوجوب
بمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك معلوما من خبر هذا الرسول بأن ما جاء
به حكم الله الذي أرسله وأما قول المرجاني حب أنه لزم امثال أوامره لزوما عقليا الى
آخره فنقول له متى ثبت دعواه الرسالة ولزم صدقه عقلا في كل ما يبلغ عن مرسله الذي منه
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فاذا قال ذلك لزم عقلا صدقه في هذا القول وهو أمر بطاعة
الله وطاعة الرسول وباعتبار دلالة اللفظة على طلب الاطاعة طلبا جازما كما هو حقيقة الامر
المعلومة من اللغة يفيد الوجوب الشرعي فوجوب تصديق الرسول في قوله تعالى أطيعوا الله
وأطيعوا الرسول بمعنى لزومه عقلا ثابت بالبرهان العقلي الذي دل عقلا على وجوب صدقه
في كل ما يبلغ وهذا مما لا نزاع فيه كما قال السعد وأما الوجوب الشرعي فقد دل عليه صيغة
أطيعوا التي هي أمر يفيد الطلب وثنان بين وجوب التصديق في قوله تعالى (أطيعوا الله
وأطيعوا الرسول) بمعنى لزومه عقلا ثابت بالبرهان العقلي الذي يدل على مدلوله دلالة عقلية
وبين الوجوب الشرعي الذي يؤخذ من لفظ الامر ودلالة اللفظ عليه دلالة وضعية تؤخذ
من طريق اللغة وأما قول المرجاني خصوصا على رأى الاشاعرة اثنانين بأنه الى آخره فهو مبني
على ما اشتهر عن بعض الاشاعرة من أن لزوم النتيجة للدليل لزوم نادى بحيث يجوز
تخلف النتيجة عن الدليل فيعلم الدليل ولا تعلم النتيجة وهو قول مزيف مردود عند المحققين
من الاشاعرة وغيرهم ومذهب المحققين ان لزوم النتيجة للدليل عقلي بحيث لا يتخلف العلم بها
عن العلم بالدليل لانها في الحقيقة جزء الدليل لانها عبارة عن موضوع الصغرى ومحمول الكبرى
في الشكل الاول مثلا فكيف يمكن ان يتخلف العلم بها عن العلم بالدليل ولذلك تتبع كل
نتيجة دليلها ان ظاهرا فظنية وان قطعيا تقطعية وان كاذبا فكاذبة وان صادقا نصافة على أن
الذين قالوا ان لزوم النتيجة للدليل نادى أرا وعلى التحقيق ان نادة الله جرت بذلك وهي

سنه في خلقه من ترتب المسببات على اسبابها ولن نجد لسنة الله تبديلا فالعلم بها أيضا لا يتخلف عن العلم بالدليل عقلا بطريق جرى العادة وبذلك نعلم أن لزوم العلم بصدق الرسول في دعواه للعلم بالمعجزة عقلي لا يتخلف والعلم بالمعجزة مبني على اراءة الله تعالى اياها للمدعوين فيكون العلم بها وبما دلت عليه عقليا ضروريا وكذلك لزوم امتثال أوامر الرسول ونواهيه وهذا مما لا يشبه الا على من كابر نفسه وأنكر حسه وأما ما قاله المرجاني في ناظورة الحق فما لا يجدي نفعا في هذا المقام فاعرف ذلك فانك لا تجده في غير هذا الكتاب واستدل المعتزلة ومن وافقهم أيضا على مذهبهم بأن الحكم بالحسن والتبجح في الفعل لو لم يكن عقليا لم يتنع الكذب على الله تعالى اذ امتناع الكذب على الله تعالى انما هو بتبجح الكذب ومع القول بأنه لا قبح للأشياء عقلا لا يثبت قبح الكذب بالنسبة الى الله تعالى عقلا وأما التبجح الشرعي فلا يتصور في حقه تعالى لترتبه على النواهي الشرعية المتعلقة بأفعال العباد لا بأفعال الخالق جل شأنه واذا لم يكن الكذب قبيحا من الله تعالى كان جائزا عليه واذا جاز الكذب عليه تعالى فلا يتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى الرسالة فان اظهار المعجزة على يد الكاذب شعبة من الكذب فينسب باب اثبات الرسالة لأن النبي الصادق حينئذ لا يتازع عن الكاذب والجواب عن هذا الدليل أن الكذب نقص فيستحيل أن يصدر منه تعالى فالكذب قبيح بمعنى أنه صفة نقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق أنه لا نزاع في أن التبجح بمعنى صفة النقص عقلي بل النزاع في التبجح بمعنى استحقاق فاعله الذم والعقاب فالكذب قبل الشرع قبيح باتفاق فيمتنع صدوره منه تعالى وكذا يتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب لأنه اظهار لها على يد من انصف بهذا التبجح والنقص وهو لا يجوز عقلا اذ لو جاز ذلك لارتفع الوثوق والامان في دعوى الرسالة ولم يمكن تمييز الصادق من الكاذب واعترض على هذا الجواب صاحب المواقف بما حاصله أن النقص على قسمين نقص في الافعال كاللغوب ونقص في الصفات كالجهل فالنقص في الافعال يرجع الى التبجح العقلي المتنازع فيه الذي هو بمعنى استحقاق الذم مثلا لأنه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح أو الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى التبجح العقلي المتنازع فيه بل الى التبجح المقابل للحسن بمعنى صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لأن الصفات غير اختيارية لله تعالى والتبجح المتنازع فيه لا يكون في غير الاختيارات ورده صاحب مسلم الثبوت بأنه ممنوع وتوضيحه بأننا لانسلم رجوع النقص في الافعال الاختيارية الى التبجح المتنازع فيه الذي لم يكن من الحالات العقلية لأن كل ما ينافي الوجوب الذي هو صفة كمال سواء كان صفة أو فعلا من الحالات العقلية التي لا نزاع لاحد من العقلاء فيها فتخصيص صاحب المواقف الصفات المنافية للوجوب الذي هو

صفة كمال بكونها من الحالات العقلية ومن اتيسح المنتق عليه دون الافعال المنافية لذلك وعد
هذه الافعال مع منافاتها للوجوب الذاتي أيضا كالصفات من اتيسح العقلي المتنازع فيه لا من
الحالات العقلية تحكم محض لا يقبله العقل ولذلك قال الحكماء الذين لا يتدينون بدين ولا يسندون
أقوالهم الى نبي من الانبياء بل يبنون مباحثهم على مقتضى قواعد العقل باستحالة الكذب على
الله تعالى وبهذا يعلم انه لا تلازم بين النقص وبين اتيسح المتنازع فيه وهو الذم المخصوص
الذي يكون على صدور فعل لا يتنافى للوجوب الذاتي كما بين في محله وان أردت الوقوف على
ذلك فارجع الى حواشينا على شرح الخريدة وإس المقصود أنه لا تلازم بين النقص وبين التبع
أعني الذم انطلق أو الذم المخصوص الآخر وهو ذم العقل أو العرف وليس المراد أيضا أن
التبع لا يطلق على النقص لأن النقص أحد المعاني الثلاثة للتبع والحاصل أن ما يتنافى للوجوب
الذاتي صفة كان أو فعلا هو من الحالات العقلية بمعنى أنه يستحيل أن يتصف به الواجب
بالذات فلا يكون كمالا بل نقصا فإن الكمالات الممكنة بالنظر اليه تعالى واجبة الثبوت له تعالى
لأن كل كمالات الواجب يجب أن تكون حاصلة له بالفعل ويستحيل أن يكون شيء منها
مستظرا لحصول واورد عليه بعض الشراح بانه لا يلزم من نفي الكمالية اثبات النقص فإن من
الصفات والافعال ما لا يكون كمالا ولا نقصا بل يكون واسطة بينهما وأجاب بأنه يكفي التجوز
فقط وأنت تعلم أنه لا واسطة بين الكمال والنقص أصلا لأن كل كمال ليس بنقص وكل نقص
ليس بكمال فكل منهما مساو لنقيض الآخر وكل كمال مدح وكل نقص ذم ويشمل جميع الذوات
والصفات والافعال فكيف قابلة للمدح والذم وحينئذ لا حاجة الى ما أجاب به هذا الشارح من
ان الكمال والنقص من الصفات التي نعلمها بحسب العرف والعقل كما نعلم الحرارة والبرودة وان
لم يكن سبيل الى حدهما الجامع المانع ثم نعلم كذلك وجودهما في بعض الصفات كالصدق والكذب
والامانة والسرقة فكذلك الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يعلم نقصه بالضرورة ولذا صار
محدورا في الاوقات كلها وان لم يكن سبيل الى معرفة استحقاق العذاب في الآخرة بحسب
الذات فالمرجوح في حيز البطالة بل لنقصانه الذاتي حرمة الله تعالى في حق الانبياء وغيرهم
ولا نغني به التعليل ليتنا في مذهبهم من ان أفعال الله تعالى غير معاملة بعلة بل المراد منه رعاية
المصلحة تفضيلا منه تعالى اه وذلك لأنه قد اعترف بأن صفات الكمال والنقصان يعلمها العقل
بالبداهة حيث جعل العلم بهما كالعلم بالحرارة والبرودة المعلومين بالحس لكن يعلم العقل بالبداهة
ان ما ليس بكمال نقص وان ما هو نقص ليس بكمال وان ما هو ذم ليس بمدح وما هو مدح
ليس بدموم فلا بد له من أن يعترف بعدم الواسطة وبعدم لزوم الكمال والمدح ومقابلتهما
لاستحقاق ثواب الآخرة وعقابها كذا افاد بعضه المولوي ابن عبد الحق وأنت تعلم ان ما قاله

حق بالنظر الى الواجب لما علمت ان كل كمالاته يجب أن تكون حاصلة له بالفعل وحينئذ يكون سلب أى كمال عنه وعدم حصوله له نقضا فيكون كل من الكمال والنقص مساويا لنقيض الآخر بالنظر الى الواجب اما بالنظر الى العباد فكثيرا ما يكون بعض الصفات وبعض الافعال واسطة لاهى من الكمالات ولا هى من النقائص ولا تمدح ولا تذم كلافعال المباحة مثلا اللهم الا اذا قلنا ان المراد بالمدح عدم الذم ولكنه غير مراد هذا الشارح وعلى كل حال فكلام هذا الشارح مردود بأن موضوع الكلام انما هو فى الواجب ولا واسطة بالنظر اليه بين الكمال والنقص فكلام المولوى محمول على هذا فتدبر قال فى مسلم الثبوت لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائع الغير العاصى أصلا ان يقولوا بامتناع تعذيبه كما هو رأى الحنفية والمعتزلة فان تعذيب المطيع نقص فيكون مستحيلا عليه تعالى بهنى اذا كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقضا عند الاشاعرة يلزمهم أيضا امتناع تعذيب المطيع أيضا لان تعذيبه والكذب بيان فى ان كلا صفة نقص وهو خلاف مذهبهم قال بعض الاعاظم يرد على الاشاعرة أيضا انه لا يصح تعذيب العاصى فانه ما صار عاصيا باختياره بل جعل الله سبحانه كما هو مذهب أهل السنة وجعل الشخص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم عصيت نقص يستحيل عليه تعالى ولعل التحقيق ما قاله بعض الشراح ان الاشاعرة قالوا بشرعية الحسن والتبجح فى الافعال بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة واعترفوا بكمال بعض الصفات والافعال وبنقصان بعض آخر منها فى نفس الامر بدون ابدان الشارع والصفات الناقصة بالنسبة اليه تعالى مستحيلة عندهم وأما الافعال الكاملة والناقصة فلا تستحيل منه تعالى استحالة ذاتية فانه فعال لما يريد لكن بالنظر الى حكمته وجوده ورعاية المصلحة يجب صدور الافعال الكاملة بحسب عادة وسنة منه تعالى فى صدور الكمالات ويمنع كذلك صدور الناقصات لكن بالنظر الى ذاته تعالى وارادته لا يستحيل فالوجوب وجوب عادى استحسانى والامتناع امتناع كذلك وحينئذ لا يلزم ما ألزمهم المصنف يعنى صاحب مسلم الثبوت بقوله لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائع اه فان الامتناع ان أريد به الامتناع بالنظر الى نفس ذاته تعالى وارادته فغير لازم وان أريد به الامتناع بالنظر الى العادة أو استحسانا بالنظر الى رعاية المصالح فلازم غير ممتنع عندهم ولا يلزم أيضا ما ألزمهم بعض الاعاظم بقوله لا يصح العاصى الخ لان تعذيب العاصى لا يستحيل عليه تعالى كتعذيب الطائع بالنظر الى ذاته تعالى وبهذا ظهر ان الامر والنهي من الحكيم ليس بلا حكمة سابقة وهى صفة الكمال فى المأمور به وصفة التقصان فى المنهى عنه واذا صح ولا اخاله الا صحيحا لانه المقول ان الاشاعرة يقولون بهذا ورجعت الى ما قدمناه عن محققى الحنفية من ان صفة الكمال فى الفعل هى التى تجعله حسنا بمعنى انه صالح لان يؤمر به وصفة التقص فيه تجعله قبيحا بمعنى انه

صالح لان ينهي عنه ورجعت الى ان عادة الله وسنته في خلقه لا تبدل كما قال تعالى ﴿ولن تجد
لسنة الله تبديلا﴾ وخبر الشارع يستحيل ان يخالف ما يقتضيه العقل تعلم ان اخلاف بينهم
وبين محقق الحنفية لفظي فقط وان الاشاعرة يقولون انه تعالى لا يأمر الا بما هو حسن ولا
ينهي الا عن ما هو قبيح لكن ذلك بالنظر الى عادته وسنته والى الاستحسان لمراعاة المصالح والحكم
وهو لا يختلف عن ما يقوله المحققون من الحنفية الا في التعبير فقط والمعنى واحد والله أعلم وأما
مسألة (شكر النعم) التي ساقها الاشاعرة على طريق التنزل وقد جرى على طريقتهم صاحب
جمع الجوامع فحصل ما قالوه ان ما تقدم من الادلة كان مسوقا لابطال كون الحسن واتمبح عقليين
وأنها يستلزمان الحكم من الله تعالى فتكون الاحكام عقلية وعلى فرض التسليم جدلا لما
ذكر وان العقل يدرك حسن الافعال وفائدتها وان ذلك يوجب ادراك حكم الوجوب فلا
نسلم هذا في شكر النعم فلا يكون واجبا عقلا وقد استدل على ذلك ابن الحاجب في مختصره
والبيضاوي في منهاجه وابن الهمام في تحريره وغيرهم بما توضيحه ان الشكر لو وجب عقلا
لو وجب لفائدة والا كان وجوبه عبثا وانعقل لا يوجب العبث ولا فائدة لله تعالى لتعالیه عن
الفائدة لانها اما جاب منفعة أو دفع مضرة والله تعالى منزّه عن ذلك ولا للعبد أيضا امان في الدنيا
فلان الشكر المراد هنا عند الخصوم هو فرع المعرفة بالله تعالى وهو اتعاب النفس والزام المشقة
لها بالاجتناب عن المستبجات العقلية والعزم الى الخصائل الحسنة كذلك كما تقدم عن الامدى
واذا كان الشكر هو ما ذكر كان مشقة على النفس لاحظ لها فيه وما هو مشقة يلاحظ فيه
للفنفس لا يكون فائدة للعبد في الدنيا وأما في الآخرة فلان العقل لا مجال له في ادراك ذلك فان
أمور الآخرة من الغيب الذي لا يدرك بالعقل قال انسيد في حواشي شرح المختصر وفيه نظر
لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء وانثواب فقد
قالوا بمعرفة الفائدة الاخرية فكيف يسلمون عدم المجال باستتملاله وقيل في مسلم الثبوت
ما توضيحه بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن واتمبح وانها يستلزمان الحكم
من الله تعالى كما هو معنى التنزل فالتقول بان العقل لا مجال له في ادراك امر الآخرة مشكل فان
تسليم كون العقل حاكما يستلزم تسليم كون العقل له مجال في ادراك ما ذكر على ان هذا الاستدلال
لو لم يستلزم عدم الوجوب مطلقا فانه متى تم ان العقل لا مجال له في أمور الآخرة لم يكن شئ
واجبا عقليا سواء كان شكرا أو غيره فلا يختص الدليل بوجوب الشكر فان الواجب هو ما يثاب
فاعله ويعاقب تاركه في الآخرة وقد قلتم انه لا يدرك بالعقل والظاهر من التنزل ان يكون
الاستدلال على بطلان وجوب الشكر فقط بعد تسليم مطلق الوجوب وانما قال والظاهر من
التنزل الخ اشارة الى انه يمكن ان يقال لما قال المعتزلة بان الحكم مطلقا عقلي ثم تكلموا في

خصوص وجوب الشكر فتكلمنا معهم فيه مع قطع النظر عن ان الدليل لا يخص وجوب
 الشكر وما اعترض به صاحب المسلم في هذين الاعتراضيين هو بمعنى ما اعترض به الاصفهاني
 فيما سبق وقد علمت مما قدمناه اندفاعه لان الاشاعة غير قائلين بعقلية الاحكام وان تسليمهم
 ذلك ليس تسليما لامر واقعي يقولون بصحته بل هو تسليم جدلي فرضي فكانهم قالوا ان كون
 الحكم عقليا محال وباطل عندنا وقد أقمنا الدليل على ذلك ولوقطعنا النظر عن استحالة وبطلان
 ذلك فالدليل المذكور يدل على بطلان كون وجوب الشكر عقليا فلا يرد شيء من ذلك عليهم
 واعترض صاحب المسلم أيضا على هذا الدليل بما حاصله ان قول المستدل شكر المنعم مشقة
 مسلم لكن لا نسلم ان المشقة تنفي الفائدة العائدة على العبد فانه يجوز أن يكون مع المشقة
 فوائد كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الظاهرة والباطنة وزيادة الرزق ورفع التحط وغير
 ذلك من النوائد التي لا يخفى ترتبها على المشاق واتعاب النفس ألا ترى الى قوله تعالى والذين
 جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ثم فان الجهاد من أعظم المشاق مع انه موجب لفائدة هداية السبل اه
 ولا يخفى أن تلك النوائد التي الكلام فيها فوائد دنيوية فالآية انما تصلح مستندا اذا أريد
 بالجهاد جهاد الكفار وهداية السبل أخذ أموالهم وادخالهم في دائرة المؤمنين حتى يكون
 ذلك من النوائد الدنيوية أمالو أريد بالجهاد فيها جهاد النفس والهوى وهداية السبل ثواب
 الآخرة فلا تصلح مستندا لهذا المنع وقالت المعتزلة مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا بطريق
 المعارضة على مقدمة دليل الاشاعة القائلة ان الشكر لافائدة فيه للعبد في الدنيا بان الفائدة تنقسم
 الى جلب منفعة ودفع مضرة والشكر يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه والامن من ذلك
 دفع مضرة وكل شيء كان مستلزما للامن من احتمال العقاب بتركه الذي هو دفع مضرة فهو
 واجب عقلا فالشكر واجب عقلا وعارض الاشاعة هذه المعارضة كما في مختصر ابن الحاجب
 والتحرير وغيرها بوجهين الاول أن الشكر هو اتعاب النفس والجوارح وهي ملك الله تعالى
 فيكون الشكر تصرفا في ملك الغير فلو وجب قبل الشرع للزم ان يتصرف العبد في ملك الرب
 تعالى بدون اذنه وأمره والتصرف في ملك الغير بغير اذنه حرام فيكون الشكر حراما عقلا فلا
 أمن من احتمال العقاب وأجيب عن هذه المعارضة بأنكم ان أردتم التصرف بغير الاذن الشرعي
 الذي هو مقتضى الخطاب فسلم لكن لا نسلم عدم الاذن العقلي حتى يكون تصرف العبد بالشكر
 تصرفا في ملك الغير بغير اذن مطلقا فيكون الشكر حراما وان أردتم التصرف بغير الاذن أصلا
 فغير مسلم لما علمت من وجود اذن الله تعالى وعلمه من طريق العقل فان العقل رسول باطن
 كما أن الانسان الموحى اليه بشرع يبلغه رسول ظاهر على أن التصرف بالشكر مما لا يحتاج
 الى الاذن وان كان تصرفا في ملك الغير فهو مثل استغلال الشخص في ظل جدار غيره والانتفاع

بالنور المنتشر من مصباح غيره فكما أن مثل ذلك لا يحتاج إلى الاذن فشكر المنعم لا يحتاج إلى الاذن
وان كان تصرفا في ملك الغير لعدم ضرر انالك بمثل هذا التصرف في منعه وأقول ان اقول
بوجود الاذن العقلي والعلم به بطريق العقل هو فرع الاول بأن العقل يدرك حكم الله قبل الشرع
فهو موضع نزاع أيضا فلا نسله وأما اقول بأن هذا التصرف مثل الاستغلال والاستصباح
فعلى فرض تسليم أنه مثل ذلك نقول ان هذا انما عرف من الشرع أو العادة فإن كان قد علم
الاذن فيه من الشرع فلا يشعكم وان كان من العادة فلا ننا علمنا عدة الخلق ولم نعلم عادة
الخلق فهو قياس مع اتماق على أن كلا من الاستصباح والاستغلال ليس فيه تصرف في ملك
الغير كما لا يخفى الوجه الثاني ان الشكر على النعم الواصلة إلى العبد يختارها عند الله يشبه
الاستهزاء وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام عقلا فالشكر حرام عقلا فلا آمن من احتمال العقاب
بالشكر اما شبه الشكر بالاستهزاء فلان نسبة ما وصل إلى العبد من النعم بل نسبة كل ما في
هذا العالم من النعم إلى باقي ملك المنعم أقل من نسبة لئمة أعطاه ملك عظيم يملك خزائن المشرق
والمغرب فلو أخذ من أعطى هذه اللئمة يذكر في الحافل والنوادي هذا العطاء ويشكر هذا
المعطي بذكر عظمته وينسبه إليه سكان ذلك استهزاء بهذا المعطي انتهى يملك خزائن المشرق
والمغرب وتحقيرا له لا شكرا والحاصل ان الشكر يشبه الاستهزاء لوجهين الاول أن لا يكون للنعم
قدر يعتد به بالنسبة إلى مملكة المنعم وعظمته والثاني ان لا يكون شكرها مما يليق بمنصب المنعم ونعم
الله القائضة على العبد ليس لها قدر يعتد به بالنسبة إلى عظمته وما يكونه والشكر الذي يأتي به
العبد هو ما قدمناه من فعل ما يستحسن عقلا وترك ما يستخيث عقلا قد يكون غير لائق
بعظمة المعطي وكبريائه فمثل العبد في شكره على النعم كمثل فقير تصدق عليه ملك عظيم يملك
اقطار الارض شرقا وغربا بكسرة من الخبز أو قطرة من الماء فطلق هذا الفقير يشكر هذا الملك
الجليل في جميع الحافل على ما تصدق به عليه ويقول مثلاً ان الملك متوحد في ملكه فهو الذي
أعطاني كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فكان الشكر شبيها بالاستهزاء فهو حرام عقلا فلا
أمن من احتمال العقاب كما زعم المعتزلة * قال الفاضل ميرزا جان في حواشي شرح المختصر لم يقل
انه استهزاء لانه مندفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن الشكر وان كان لا يعد استهزاء
لعدم قصد التحقير لكنه في صورة الاستهزاء فهو سوء أدب يجب ان يحترز عنه كما قال الاشاعرة
ان اسماء تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب بناء على جواز فهم معنى من اللفظ فيه سوء أدب وان
كان غير مقصود فتأمل اه بتصرف قال في مسلم الثبوت وهو ضعيف لان المعتبر عند الله هو
الاخلاص بالنية الخالصة اه أى ان المعتبر في كون ما يأتي به العبد شكرا هو قصد التعظيم
واظهار الخضوع لله تعالى ولو أعطى شيئا قليلا وكيف يمكن ان يقال ان الشكر يشبه الاستهزاء

(ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى وروده) للفرع الثاني في حكم الاشياء قبل الشرع وقد ذهب أئمتنا الى أنه لا حكم فيها فان الحكم عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم

مع ان كل ما يشبه الاستهزاء حرام شرعا وقد ورد الشرع به فكيف يقال ان الشرع جاء بوجوب ما هو استهزاء أو شبيه بالاستهزاء والحق ان نعم الله تعالى على العبد مما لا يحصى ولا يلزم من كونها قليلة بالنظر الى ملكه تعالى ان تكون قليلة في نفس الامر فان الملك الذي يملك مشارق الارض ومغاربها اذا أعطى فقيرا ما يكفيه لحاجته بل يزيد عليها كان نعمة عظيمة وان كان قليلا بالنسبة الى ملك هذا الملك خصوصا اذا كان عطاء هذا الملك قد عم كل الخلق وأعطى كل شيء قدره فكيف يمكن ان يتصور ان يكون الشكر حينئذ يشبه الاستهزاء

قال المصنف (ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى وروده) قال الزركشي الفرع الثاني في حكم الاشياء قبل الشرع وقد ذهب أئمتنا الى أنه لا حكم فيها فان الحكم عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم والاحكام هي نفس الشريعة فلا تثبت الشريعة قبل ثبوتها ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه أي ان الحكم متف ما لم ترد البعثة وهو ما قال النووي في شرح المذهب انه الصحيح عند أصحابنا وقيل المراد عدم العلم بالحكم أي ان لها حكما قبل ورود الشرع لكننا لا نعلمه قال البيضاوي وهذا مراد الشيخ بالوقف في هذه المسألة لان الحكم عندهم قديم فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم وهو خلاف مذهبه وانصواب ماجرى عليه المصنف فانه المنقول وقد قال اتقاضي أبو بكر في مختصر التقرير صار أهل الحق الى ان لا حكم قبل ورود الشرع وعبروا عن نفي الاحكام بالوقف ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكما في بعض مسائل الشرع وانما عنوانا به انتفاء الاحكام وذكر مثله الامام في البرهان والغزالي وابن السمعاني وغيرهم من الاصحاب وانما قال المصنف بل الامر موقوف الى ورود دفع التوهم من ظن ان القول بالوقف غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم متف ما لم يرد الشرع اه ونقله الولي العراقي ملخصا ونقله العز ابن جماعة واعترض على قوله والاحكام هي الشريعة الخ فقال قلت في هذا الكلام شيء اه ولم يبين هذا الشيء ولكنه ظاهر وهو ان الزركشي جعل الاحكام نفس الشريعة وفرع على ذلك ان الشريعة لا تثبت قبل ثبوتها والفرع غير انشرع عليه فكان المناسب ان يقول والاحكام هي الشريعة والشريعة لا تثبت قبل البعثة فلا تثبت الاحكام قبلها فيفهم منه ان المراد من الشرع في قول المصنف قبل الشرع هو البعثة لاحد من الرسل ولذلك قال الجلال الحلي ولا حكم موجود قبل الشرع أي البعثة لاحد من الرسل لا انتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)

والاحكام هي نفس الشريعة فلا تثبت الشريعة قبل ثبوتها ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه أى ان الحكم منتف ما لم ترد البعثة وهو ما قال النووي في شرح المذهب انه أى ولا ميثبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب اه فاشار بذلك الى ان المراد بالشرع فى كلام المصنف البعثة وكتب ابن قاسم على قوله ولا حكم موجود قبل الشرع فقال فيه أمور (الاول) ان ظاهره انه لا فرق فى ذلك بين الاصول (أى العقائد) والتفروع فلا يجب توحيد ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد التمولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وستأتى زيادة تتعلق بذلك (والثانى) ما قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق بالخبر مع كونه استقرارا عاما فى المزج الذى يصير الجموع كلاما واحدا غير مناسب اه ثم رد عليه بمنع كون المزج يصير الكلام واحدا حقيقة الى آخر ما أطال به فى الرد على شيخه فى مناقشته للنظية (الثالث) ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الظرف (أعنى قبل الشرع) بلفظ الحكم واستدل عليه بضبط لفظ حكم بالفتح بلا تنوين ثم جوز تعلقه به على مذهب آخر وقدر الخبر والامر فى ذلك هين واتصد واضح وكتب العطار فقال ولا حكم أى لاحكم متعلق تعلقا تنجزيا قبل البعثة والا فالحكم قديم لا ينتفى وبذلك علم ان فى قوله الذى هو الخطاب السابق تجوزا قاله زكريا وهذا التقرير على خلاف ما جرى عليه الشارح كما سنوضحه عند شرح قوله وانتفاء الحكم الخ ثم ساق ما قاله ابن قاسم من عدم انترق بين الاصول والتفروع ولا شك ان ما قاله شيخ الاسلام من ان الحكم قديم لا يقتضى ان فى كلام الشارح تجوزا لان الحكم المعروف بالخطاب السابق هو المأخوذ فيه التعلق بالتنجزى وهو حادث يقبل الانتفاء بانتفاء جزئه وأما الخطاب الازلى وان كان يسمى حكما أيضا لكنه غير مراد هنا وليس الكلام فيه ولذلك كتب شيخنا على قول المصنف ولا حكم قبل الشرع فقال قد عرفت المراد بهذا فلا نعيده اه وقد ناقش العطار ابن قاسم فى مناقشته لشيخه الشهاب وقد ناقش شيخنا رحمه الله تعالى فى كلام العطار فان أعجبك الاشتغال بالمناقشات للنظية فارجع الى ما قاله كل منهم وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى البعثة لاحد من الرسل فقال ظاهره تصوير المسألة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب تفسيره الشرع هنا بذلك قد يرد عليه وجود الحكم فى شرع نبي لم يوجد قبله رسول وبجواب بأن أول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبي اه ويوافق ذلك قول الامام الحليمى فى باب من لم تبلغه الدعوة من مناهجه وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا مميزا اذا رأى ونظر الا انه لا يعتقد دينا فهو كافر لانه وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا شك انه سمع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطاول أزمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا

الصحيح عند أصحابنا وقيل المراد عدم العلم بالحكم أى ان لها حكما قبل ورود الشرع
لمكننا لا نعلمه قال البيضاوى وهذا مراد الشيخ بالوقف في هذه المسألة لان الحكم عنده

بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان
الموافق واذا سمع أى دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل
الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر والله أعلم وان أمكن ان يكون لم يسمع
قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من يثبت لها وما نرى ان ذلك يكون فان كان
فأمره على الخلاف يعنى في ان الايمان هل يجب بمجرد العقل أولا بد من انضمام النقل وهذا
صرح في تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه
وفي تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا اعتمده النووي في شرح مسلم حيث قال
في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار
وليس في هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه
الصلاة والسلام اه وبالغ بعضهم في اعتماده حتى قال فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه
قتصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس في نجات أهل الفترة
مع أخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وان ما يدرج
الجمل خير منهم الى غير ذلك من الاخبار اه لكن الذى عليه الاشاعة من أهل الكلام
والاصول والشافعية من الفقهاء ان أهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة
وأجيب بان أحاديثهم أحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب أهل الفترة و بأنه يجوز ان يكون
تعذيب من صح تعذيبه منهم لا امر يختص به يقتضى ذلك علمه الله ورسوله نظير ما قبل في
الحكم بكفر الغلام الذى قتله المخضر عليه السلام مع صباه وبان تعذيب هؤلاء المذكورين
في الاحاديث مقصور على من غروا بدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الاوثان وتغير
الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب الا بالشرع حتى قال امام
الحرمين انا لا نتعبد أصلا ولا فرعا الا بعد البعثة ولو أمكن ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع
من بقى شرعه اذ ذاك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يبق اشكال أصلا وقد رد الابن شارح
مسلم ما تقدم عن النووي بان كلامه متناف لحكمه بأنهم أهل فترة وبان الدعوة بلغتهم ومن
بلغتهم ليسوا أهل فترة لانهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل الذين لم يرسل اليهم الا اول
ولا أدركوا الثانى ثم قال ولما دلت القواطع على ان لا تعذب حتى تقوم الحجة علينا ان أهل
الفترة غير معذبين اه لكن ما زعمه من التنافي ممنوع بل هو غلط لان النووي يكتفى في وجوب
الايمان على كل واحد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن مرسلا اليه كما تقدم عن

قديم فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم وهو خلاف مذهبه والصواب ما جرى عليه المصنف فانه المنقول وقد قال القاضي أبو بكر في مختصر التقريب صار أهل الحق

الحليمي وغيره وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان أهل فترة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم وكرههم بلغتهم دعوة أولئك الرسل الى التوحيد وانما كان يصح ما توهمه من التناقض لو ادعى النووي ان من تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك كما لا يخفى فان كلام النووي في غاية الظهور فيما ذكرنا وليس فيه ما يوهم ذلك التوهم بوجه وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقا بل من لم تبلغهم دعوة من ارسل اليهم وهؤلاء المذكورون كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسلا اليهم ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الائمة بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم ومن قبله وظاهر ان الكلام في غير أمة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا ينبغي اختصاص الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الاول مرسلا اليهم ولا أدركوا الثاني فهم أهل فترة ثم المفهوم مما تقرر ان النزاع انما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف القروع فلا خلاف في انها لا تثبت الا في حق من بلغته دعوة من ارسل اليه وهو الظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من القروع هل هو كالايمان حتى يجري فيه هذا النزاع فيه نظر واذا تقرر ذلك فيمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثاني بان يراد ان لاحكم أصليا أو فرعيا يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره اه ونقله العطار وسكت عليه ونقله البنانى ملخصا مع بعض زيادة للايضاح وأقول ان الكلام ههنا في مقامين انتقام الاول اخلاف بين الاشاعرة ومحتقئ الحنفية وبين المعتزلة وطائفة من الحنفية في نفس وجود الحكم الشرعي قبل البعثة وعدم وجوده أو في العلم به قبلها وعدم العلم انتقام الثاني في ان الحكم يشمل الاصول أى العقائد العقلية كما يشمل القروع أو هو خاص بالقروع وفي أهل الفترة هل يدخلون في هذا الاخلاف أو لا اما الكلام في انتقام الاول فان كلا من أهل السنة والمعتزلة يقولون ان الحكم الشرعي نارة يطلق ويراد منه الحكم الحادث وهو الوجوب والحرمة وأخواتهما وان كان الاشاعرة يريدون من هذا الحكم الحادث الخطاب السابق الذى أخذنا في مفهومه التعلق بالتنجيزى الذى لا يكون الا بالبعثة والوحى والمعتزلة والحنفية يريدون به الحكم الذى يحدث بحدوث أسبابه كوجوب الظهر بدلوك الشمس والحرمة بالطلاق والحل بالنكاح وهكذا وهو أثر الخطاب اللفظي عند الحنفية وان قالوا بالكلام النفسى وأثر ما يدركه العقل من المصلحة والمفسدة في الافعال عند المعتزلة ومن واقبهم وثارة يطلق ويراد منه الحكم الازلى الا ان الاشاعرة والماتريديون يريدون بهذا الحكم الخطاب الازلى الدال على اقتضاء الفعل أو الكف أزلا والمعتزلة يريدون

الى ان لاحكم قبل ورود الشرع وعبروا عن نفي الاحكام بالوقف ولم يريدوا بذلك الوقف
الذى يكون حكما في بعض مسائل الشرع وانما عنوا به انتفاء الاحكام وذكر مثله الامام
بهذا الحكم حكم الشارع التابع للجهة باعتبار علمه تعالى كما يدل على ذلك قول شيخنا في تقريره
فان قيل المعنى لاحكم للمعتل قبل الشرع أى الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فان حكم الشارع
عند المعتزلة أزلى اللهم الا أن يراد القبلية الذاتية باعتبار تبعية حكم الشارع للجهة الا ان هذا
ليس بمراد بل المراد القبلية الزمانية فان المراد نفي الحكم في زمن قبل زمن الشرع الذى اقتضاه
أخذ التعلق التنجيزى فى الحكم فتدبر اه فان هذا صريح فى ان المعتزلة قائلون بأزلية الحكم
أيضا وعلى هذا ان بنينا الخلاف على ان الحكم حادث كان الخلاف فى نفي وجود هذا الحكم
قبل البعثة كما هو رأى الاشاعرة ومحتمل الحنفية أو وجوده ولو فى بعض الافعال كما هو رأى
المعتزلة وطائفة من الحنفية وان بنينا الخلاف على ان الحكم أزلى كان الخلاف فى ان هذا
الحكم هل يمكن ان يعلم قبل البعثة كما هو رأى المعتزلة وطائفة من الحنفية أولا يمكن ان يعلم
قبل البعثة كما هو رأى الاشاعرة ومحتمل الحنفية والخلاف على كل حال متحقق بين الفريقين
سواء كان فى وجود الحكم وعدم وجوده ان نظرنا الى الحكم الحادث أو فى العلم به وعدم
العلم به ان نظرنا الى الحكم الأزلى فهما طريقان لا قولان من قائلين فلا وجه لما قاله الزركشى
وغيره من جعلهما قولين وتصحيح القول بان الخلاف فى وجود الحكم وعدم وجوده دون
العلم به وعدم العلم به قبل البعثة نعم المصنف قد جرى على ان الخلاف فى وجود الحكم وعدم
وجوده قبل البعثة لانه بنى الخلاف على ان المراد الحكم الحادث حيث عرف الحكم بانه
الخطاب السابق قال شيخنا كما تقدم فان المراد نفي الحكم فى زمن قبل زمن الشرع الذى
اقتضاه أخذ التعلق التنجيزى فى الحكم وتبع المصنف فى ذلك شارحه الجلال وغيره حملا
لكلامه على الطريقة التى جرى عليها ولذلك قال فى مسلم الثبوت لا خلاف فى ان الحكم
وان كان فى كل فعل قديما لكن يجوز ان لا يعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة أما عند
المعتزلة فلا نه وان كان ذاتيا أى غير متروقف على الشرع لكن منه ما لا تدرك علة الحسن
واتمبح فيه وأما عند غيرهم فلا أن الموجب للحكم وان كان الكلام انفسى لكن ربما يكون
ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها فلا حرج عندنا قال المولوى
ابن عبد الحق يعنى لا خلاف بين القائلين بشرعية الحكم وعقليته سواء كان الحكم قديما أو
حادثا فى انه يجوز ان لا يعلم قبل البعثة بعض من الحكم بخصوصه سواء لم يعلم شئ من الحكم
كما هو عند الاشاعرة وجهور الحنفية أو بعض منه فقط كما هو مذهب المعتزلة وطائفة من الحنفية
وهذا مبنى على ان السلب الجزئى أعم من السلب الكلى والسلب عن البعض فقط فعلى تقدر

في البرهان والفزالي وابن السمعاني وغيرهم من الاصحاب وانما قال المصنف بل الامر موقوف الى ورده دفعا لتوهم من ظن أن القول بالوقف غير اقول بنى الاحكام وليس كذلك بل ان لا يعلم الحكم مطلقا يصدق ان لا يعلم البعض من الحكم بخصوصه أيضا اهـ ومثله في كشف المبهم وقال المولوى أيضا قيل تحقيقه ان صفات البارى تعالى كالتكلم والارادة وغيرها من الصفات قديمة بسيطة ذات تعلق فكما ان الارادة انما يظهر منها المراد اذا تعلق به في حدوث التعلق يحدث المراد كذلك صفة الكلام النفسى وان كان موجبا للحكم المطلق لكن لا يكون مميزا مشخصا له الا بالتعلق باللائق بالخصوص والاشخاص المعينة فالتمييز بين الاحكام كالوجوب والحرمة وغيرها تابع لتمييز التعلقات والتعلقات والتمايز بينها تابع للبعثة في حدوثها تحدث التعلقات وبحدوث التعلقات تحدث الاحكام المشخصة المميزة فلا يكون العباد مكنتين من الله تعالى قبل البعثة فلا حرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف وبعدها تمكّل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة فان العباد عندهم مكنتون سواء حدثت البعثة أولا وسواء علم بحدوثها أولا لاستلزام أفعالهم الاحكام كما هو مذهبهم ولكون الاحكام تستلزم التكليف عندهم والعقل لا يبنى بدرك بعض الاحكام فيلزم اخرج الكلى اهـ وأما ما قاله في كشف المبهم من ان الحكم عند أدل السنة قديم وهو عبارة عن خطاب الله الازلى القديم المتعلق بأفعال المكنتين اقتضاء أو تخيرا والحكم حادث عند المعتزلة لانه عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة وغير ذلك وهذه الامور معللة بعلة حادثة بارادة العبد عندهم فتكون حادثة فيكون الحكم حادثا اهـ ففيه تسامح لما علمته من ان الحكم بمعنى الوجوب والحرمة واخوانهما حادث اتفاقا وان الحكم بمعنى الخطاب المذكور عند أدل السنة أو بمعنى ما يتبع بالذات الجهة المحسنة أو المتبجحة عند المعتزلة أزل اتفاقا اما عند أدل السنة فلا نه الخطاب المتقدم وهو أزل وأما عند المعتزلة فآزليته بحسب تعلق العلم به (وأما المقام الثانى) فقد علمت من صريح كلامهم السابق ان هذا الخلاف خاص بالحكم قبل ورود الشرع أى قبل البعثة لاحد من الرسل أى قبل بلوغ دعوة أحد من الرسل ولكن لما كان هذا الزمن غير متحقق في الواقع وتنس الامر لما يأتى بعد فرضوا لظهور ثمره الخلاف مسألة البالغ العاقل في شادق جبل بحيث لم تبلغه دعوة أحد من الرسل وجعله المعتزلة مكنتا بالايان وبكل ما يدرك عقله فيه من الافعال مصلحة أو مفسدة بالضرورة أو بالنظر ولم يفرقوا بين الاصول والتروع وطائفة من الحنفية جعلوه مكنتا بخصوص الايمان لظهور أدلته ولم تعلم عنهم رواية صريحة في غير الايمان وان الظاهر أن لا حكم في غيره قبل البعثة وان الاشاعة وجمهور الحنفية جعلوه غير مكنت بشىء أصلا بلا فرق بين الاصول والتروع ولذلك اتفق الفريقان كما سبق على أن وجوب الايمان شرعى وخالقهما في ذلك المعتزلة وطائفة من الحنفية

مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم متوقف مالم يرد الشرع فجعلوا وجوبه عقليا وأما ما يتعلق بأهل الفترة وهم الامم الذين يكونون في الزمن المتخلل بين رسول ورسول فالخلاف فيهم بين أهل الحق وهم الاشاعرة وأكثر الحنزية ائمة لا حكم قبل اشرع فهذا الخلاف انما هو بعد ورود الشرع وهو مبنى على الخلاف في أن الاصل في الاشياء هو الاباحة أو الحظر وان كان ظاهر كلامهم في هذا الخلاف انه في الاشياء قبل ورود الشرع ولكن الواقع خلافه وانه بعد ورود الشرع وانه خاص بما عدا الايمان وان مبنى هذا الخلاف على ان أدل النثرة يعذرون باندراس الشرائع وجهلها أو لا يعذرون كما سيتضح مما بعد قال في مسلم الثبوت وأما الخلاف المتقول بين أهل الحق ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار أكثر الحنزية والشافعية أو الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاصل الاباحة في الاموال والحظر في الانفس فقيل بعد الشرع بالادلة السمعية أي انها دلت على ان مالم يتم فيه دليل التحريم مأذون فيه أو ممنوع وفيه ما فيه اه قال في فوائج الرحوت اذ يظهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية اه وهذا الخلاف خاص بأهل الحق ولذلك قال المولوى ابن عبد الحق ان قول المسلم: أما الخلاف الى آخر ما تقدم جواب عن ما يقال لاحكم عند الاشاعرة والحنفية قبل البعثة فكيف يصح منهم اتقول بأن الاصل في الاشياء الاباحة أو الحرمة اه وحاصل الجواب ان ذلك الخلاف بعد ورود الشرع وأما قول المسلم فيه ما فيه أي في هذا الجواب ما فيه وبينه في الحاشية بما تقدم من انه يظهر من تتبع كلامهم الخ فقد أجاب عنه في شرحه فوائج الرحوت فقال ولتقل في تقرير الحق فلتمهد مقدمة أولا هي انه لم يمر على انسان زمان لم يبعث الله اليه فيه رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقيا الى مجئ نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة للسكل فن انتسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بنى اسرائيل وبقيت في حق غيره كما كانت الى ورود شريعتنا الحقبة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى (وان من أمة الا خلا فيها نذير) وقوله تعالى (أبحسب الانسان أن يترك سدى) واذا تمهد هذا فنقول حينئذ لا يتأخر خلاف في زمان من أزمنة وجود الانسان أصلا ولا يتأخر الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وإيجابه وإباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتنصير من قبلهم وحاصله ان الذين جازا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون عذرا فيعاملون مع الافعال كلها معاملة المباح أعني لا يؤخذون بالتعلل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه أكثر

(١) الحنفية والشافعية وسموه اباحة أصلية وهذا هو مراد الامام نحر الاسلام بقوله ولست
نقول بهذا الاصل أى يكون التحريم ناسخا للاباحة الاصلية لان البشر لم يتركوا سدى في
شيء من الازمان وانما هذا أى نقول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا
يعنى اذ لا اباحة حقيقة بل بمعنى نفى الحرج ولعل المراد من الافعال ما عدا الكفر ونحوه
فان حرمتها في كل شرع ظاهرة ظهورا تاما واما لا يكون عذرا فينشد لا بد من انقول بتحريم
الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين فخرمت احتياطاً فصار الاصل التحريم
كما عند غيرهم ولعلمهم أرادوا ماسوى الاشياء الضرورية ومنعوم صدر الاسلام ان تحريم
الانفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط خشم به وأما غيرها فقد جهلت وهذا الجهل
عذر ولذا فصل ولعل هذا تيسير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المنصف اشارة اليه
أيضا هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا اه وقد نقله المولوى ابن عبدالحق
وأقره ونقل جوابا آخر ورده فقال وقد يجاب بان الاباحة الاصلية أو الحرمة الاصلية على
سبيل التزل بمعنى انه لو فرضنا ثبوت الحكم قبل الشرع كما هو مذهب المعتزلة فلا يكون ثمة
حكم الا الاباحة أو التحريم أو التفصيل وفيه ان الظاهر من كلامهم ان المذكورات أقوال
محققية لا تنزيلية اه واما المعتزلة قسموا الافعال كما في مسلم اثبتت وغيره الى اضطرارية كالنفس
في الهواء وهذه لا ينظر فيها الى شيء من الحسن والتمج أو نفيهما قسطوا فيها بعدم الحرج واثبت
اختيارية وقسموا الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتميش بدونها كالقاكبة مثلا الى
ما تدرك فيه جهة محسنة أى حسنا شديدا يورث تركه قبحا وذما أو ضعيفا بحيث يثاب على
الفعل ولا يعاقب بالتترك أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والتترك أو مقبحة أى قبحا
شديدا بحيث يعاقب على الفعل أو ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولوية فينقسم الى الاقسام
الخمس المشهورة أى الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة والى ما ليس كذلك أى
ما لم يدرك فيه العقل جهة محسنة أو مقبحة ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الاباحة تحصيلها
لحكمة الخلق دفعا للعبث يعنى لو لم يكن مباحا فأت فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار
عبثا والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه واثالث التوقف في الحكم
بشيء من الاحكام لان ثمة حكما معينا من الخمسة ولا يدري أيها واقع وسيأتى عند قول المنصف
وحكت المعتزلة العقل الخ استيفاء الكلام على هذه الاقوال وبذلك يتضح لك أن الذين
اختلفوا في أهل الفترة اذا بلغتهم دعوة رسول ما لوجود الرسالة العامة لابراهيم عليه السلام
انما هم أهل السنة الذين قالوا لا حكم قبل الشرع وان خلافهم فيهم انما هو بعد ورود الشرع

واندراس الشرائع وجهلهم بالاحكام وان ذلك الخلف انما هو فبا عدا الايمان والكفر ونحوهما مما علم وجوبه أو حظره أو اباحته ضرورة في كل الشرائع فلم يقل أحد باباحته فلم يقل أحد باباحه الكفر ونحوه ولا بعدم وجوب الايمان وسائر العقائد بل اتفقوا على تكليف أهل الفترة بما لا يختلف الرسل في الدعوة اليه متى بلغت دعوة أى رسول نعم لو فرض أن بعض أهل الفترة لم تبلغه دعوة رسول أصلاً فالاشاعة وجمهور الحنفية قائلون بعدم تكليف ذلك البعض الذى لم تبلغه دعوة أحد من الرسل أصلاً لا بالايمان ولا بغيره كما يعلم مما سبق وتعلم أيضاً ان المعتزلة جروا على أعقابهم في أدل الفترة لا فرق بين من بلغتهم دعوة أحد من الرسل وبين من لم تبلغهم دعوة أحد منهم وان الخلف فيما بين المعتزلة انما هو فيما لا يدرك فيه المثال جهة محسنة أو مقبحة من الافعال الاختيارية وسيأتى عن الزركشى ما يزيدك علماً فانتظر وأما الخلف الذى بينهم وبين أهل الحق فانما هو فيمن لم تبلغه دعوة أحد من الرسل أصلاً وان هذا هو المراد من تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل أى قبل بلوغ دعوة أحد من جميع الرسل لا انه وجد زمان فيه تكليف وليس فيه أحد من الرسل لان ذلك خلاف الواقع وان الواقع ان أول الرسل آدم وليس قبله نبي فعلم ان ما قاله الحلبي في باب من لم تبلغه الدعوة من منهجه هو الحق ولذلك اعتمده النووي وان ما أجاب به الشهاب الموافق لما قاله الحلبي أن أول الرسل آدم الخ هو المتعين وان ما قاله ابن قاسم في الامر الاول من ان ظاهر قوله ولا حكم الخ انه لا فرق في ذلك بين الاصول والفروع فلا يجب توحيده ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد قولين الخ خلاف الواقع وان الجميع على أنه لا تكليف قبل ارسال جميع الرسل لا بتوحيد ولا غيره ولم يخالف في ذلك الا المعتزلة وطائفة من الحنثية كما تقدم وأما ما قاله بعض الاشاعره من أهل الكلام والاصول والشافعية من النقاء من أن أهل الفترة لا يعذبون فيجب حمله على ما عدا الايمان والعقائد العقابية والكفر ونحو ذلك مما لا يختلف فيه الشرائع وكون ذلك لا يوافق اطلاق هؤلاء الاثمة مسلم لكنه يوافق ما صرح به غيرهم من الاثمة أيضاً فيجب تقييد هذا الاطلاق بما صرح به هؤلاء واما أنه لا يوافق القول بانه لا وجوب الا بالشرع فليس بصحيح بل بواقعه تمام المواثقة فن المراد بالشرع البعثة كما يدل لذلك قول امام الحرمين اننا لا نتعبد أصلاً وفرعاً الا بعد البعثة فانه صريح في أننا نتعبد أصلاً وفرعاً بعد البعثة وقد علمت أن قولهم لا حكم قبل الشرع معناه لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل وان قولهم لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل معناه لا حكم قبل بلوغ دعوة أحد من الرسل وأما بعد البعثة لاحد من الرسل فهل يعذرون باندراس الشرائع والجهل بها أم لا هذا

خلاف آخر ولا شك أن الجهل إنما يتأتى باندراس الشرائع في الأشياء التي لا تعرف أحكامها
 إلا بالسمع ونختلف الأحكام فيها باختلاف الشرائع وأما الإيمان وسائر العقائد فطريقها العقل
 وقد وجد شرط التكليف بها وهو بلوغ دعوة أحد الرسل فلا عذر للبالغ العقول الذي فيه أهلية
 النظر بعد ذلك اتفاقاً ومثل الإيمان والعقائد ما لا يختلف الشرائع في حكمه وأما قول ابن قاسم
 ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه إذ ذاك كعيسى عليه السلام لم يبق
 إشكال أصلاً فنقول فيه أن هذا هو الواقع وإن جميع الأمم من اتباع من بقي شرعه وهو إبراهيم
 أو موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام فمن لم يكن منهم من أتباع موسى وعيسى فهو من أتباع
 إبراهيم لأن شرعه كان عاماً لكافة الخلق ومن هذا تعلم بطلان قول الأبى شارح مسلم رداً على
 النووي أن كلامه متناف لحكمه باتهم أهل فترة وبأن الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل
 فترة ووجه بطلانه ما علمته من أن خلاف أهل الحق في تعذيب أهل الفترة إنما هو فيما عدا
 الكفر وإنما هو فيمن بلغته الدعوة منهم وأما من لم تبلغه دعوة أحد من الرسل فلم يختلف أهل
 الحق في أنه غير مكلف إلا بالاصول ولا بالتفروع خلافاً للمعتزلة وطائفة من الخفئية ودعوى
 الأبى أن من بلغتهم الدعوة ليسوا أهل فترة غير صحيح وقوله لأنهم الأمم الكائنة بين أزمنة الرسل
 الذين لم يرسل إليهم الأول ولا أدركوا الثاني غير مسلم لأن أهل الفترة هم الأمم الكائنة بين أزمنة
 الرسل ولم يدركوا رسولاً أصلاً سواء بلغتهم دعوة رسول أم لم تبلغهم وإن كانوا جميعاً قد أرسل
 إليهم رسول تباعدت أزمانه واندرست شرائعه وأما قول الأبى ولما دلت القواطع على أن
 لا تعذيب حتى تقوم الحجة فعلمنا أن أهل الفترة غير معذبين اه قفيه أنك قد علمت من قوله
 تعالى (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) وغيره من الآيات أن الحجة قد قامت على جميع
 الخلق لأن الإنسان لم يترك سدى في زمن من الأزمان فعلم أن أهل الفترة الذين بلغتهم دعوة
 أحد من الرسل قد قامت عليهم الحجة قطعاً بالنظر إلى الإيمان والكفر وما لا يختلف الشرائع
 في حكمه وبقي الكلام فيما عدا ذلك إذا اندرست الشرائع وجعلوها هل يعذبون أو لا يعذبون
 خلاف كما سبق وأما ما قاله ابن قاسم من أن النووي يكتفي في وجوب الإيمان على كل أحد
 ببلوغه دعوة من قبله من الرسل فهو حق وهو قول الجميع ولا يختص بالنووي ولا بالحلي
 ولذلك لم يحك واحد منهما ولا غيرها خلافاً فيه ولو كان في ذلك خلاف ما سكتوا عن حكايته
 نعم قوله من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان أهل فترة لأن من تقدمهم من
 الرسل غير مرسل إليهم إلى آخر ما قاله مما يؤم أنه يوجد من الخلق من لم يرسل إليه رسول ليس
 بصحيح لما علمت أن من لم يكن داخل في رسالة موسى وعيسى من الأمم أجمعين فهو داخل
 في رسالة إبراهيم فلا يتصور وجود أحد من الأمم لم يرسل إليه رسول نعم لا تنافي بين كونهم

أهل فترة و بين كونهم بلغتهم دعوة أولئك الرسل الى التوحيد لأن الدعوة الى التوحيد مما أجمع عليها جميع الرسل فليس التوحيد مما يجري فيه النسخ لأن أدلته برهانية عقلية وأما قوله ثم المفهوم مما تقرر أن النزاع إنما هو بالنسبة لأحكام الايمان الخ فليس بصحيح لما علمت أن الجميع متفقون على التكليف بالإيمان وأن خلافهم إنما هو في القروع بعد أن اندرست الشرائع وجهلوها نعم اذا علمت الأحكام لا خلاف في أنها لا تثبت الا في حق من بلغته دعوة من أرسل إليه لكن ليس الكلام فيما اذا علمت بل الكلام فيما اذا اندرست وجهلت الشرائع ومع اندراسها وجهلها لا يمكن أن يعلم منها ما انتفت عليه الملل وما اختلفت فيه فتقول ابن قاسم نعم ما انتفت عليه الملل من القروع الخ لا وجه له لأن القروع أن أحكام القروع قد اندرست وجهلت نعم اذا كان الحكم يعلم بالضرورة اتفاق الملل عليه كفى في التكليف به دعوة رسول مطلقا كما قلنا وبهذا تعلم أن المتعين حمل كلام المصنف والشارح أن لا حكم أصليا ولا فرعيا يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل على معنى قبل أن تبلغه دعوة أحد من الرسل وان بعث الى غيره وان كان لا يوجد من لم يبعث اليه رسول فاعرف الرجال بالحق وكن شاكرًا * وكتب ابن قاسم على قول الجلال لا انتفاء لازمه حينئذ فقال أي حين اذ لا شرع فهو ظرف للانتفاء ثم بين اللازم بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يقال ترتب الثواب والعقاب ليس لازما للحكم لانه ينفك عنه وذلك يناقض اللزوم ألا ترى انه بعد تحقق الوجوب بعد البعثة بان بلغ الرسول ودخل وقت الظهر مثلا قد تحقق الحكم وهو وجوب الظهر مع أنه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك وأيضا فهذا الدليل بتقدير تمامه ينفي ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالأباحة مع أن المقصود نفي الجميع وأيضا للمعزلة أن يمنعوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجواز أن يكون لازما بشرط وجود البعثة فلا يدل انتفاؤه قبلها على انتفاء الحكم لانا نقول أما الاول فالمراد أن ترتب استحقاق الثواب أو العقاب على الفعل أو الترك لازم لتحقيق الحكم أو أراد بالترتب الاستحقاق بمعنى أنه يلزم من تحقق الوجوب مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب وهذا الكون متحقق بعد البعثة غير متحقق قبلها فقوله من ترتب الثواب والعقاب أي من ترتب استحقاق الثواب على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب أو فعل الحرام وأما الثاني فجوابه أنه لا قائل بالفرق فاذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضا وأما الثالث فجوابه أن المعزلة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث أثبتوا الاثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا ياثم بتركه خلافا للمعزلة واذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه قبل البعثة كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها اه * وكتب العطار على قول الجلال المذكور فقال

أى الحكم قبل الشرع أى وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقوله حينئذ أى حين
 اذ لا شرع وهو ظرف لانتهاء ثم ان هذا دليل انى وما سيجيىء انه ينتفى بانتفاء التقييد دليل
 لى تأمل اه أى ان الاول استدلال بانتفاء الاثر الذى هو اللازم على انتفاء العلة التى هى الملزوم
 والثانى استدلال بانتفاء التقييد الذى هو الجزء المتمم لوجود الحكم على انتفاء الكل الذى
 هو تمام الحكم الذى هو الخطاب السابق وهو الموقوف على الحكم المنتقسم الى الوجوب واخواته
 فتى انتفى الحكم بالمعنى الاول انتفى الحكم بالمعنى الثانى فيكون استدلالا بنفى العلة على نفي
 المعلول * وكتب على قول الجلال من ترتب الثواب والعقاب فنقل كلام ابن قاسم السابق ولم يزد
 ونقله البناني أيضا وأقول قد تقدم أن الحسن واتمى بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله
 المدح أو الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا فيتضح لك أنه يلزم من ذلك ترتب الثواب
 والعقاب بمعنى كون الفاعل يستحق ان فعل الحسن ثوابا ويستحق ان فعل التمسح عقابا
 فيندفع الاول من أنه ليس بلازم للحكم لان المراد بالحسن والتمسح هنا الحكم وهو الوجوب
 والحرمة وأخواتهما وقد تقدم أيضا أن ما عدا الوجوب والحرمة من الاحكام انما ثبت لتعلل
 المكلف تبعا لثبوتها لانتهاء ما عداها قبل البعثة بانتفاءهما فتى كان الدليل ناهضا فيهما كان
 ناهضا فيما عداها كالا باحة ويتم نفي الجميع فيندفع الثانى أيضا وأما الثالث فجوابه ما ذكره
 من أن المعتزلة يقولون أن ذلك لازم مطلقا وذلك لقولهم بوجوب العدل كما سبق فتجب اقامة
 المطيع عندهم وتعذيب العاصي وهما فاعل الحسن أو التمسح ولوقبل الشرع فيما يدرك العقل
 حسن فعله وقبح تركه أو حسن تركه وقبح فعله قبل البعثة فتدبر * وكتب شيخنا على قول البناني
 الذى أصله لابن قاسم كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب الخ فقال فهذا أمر مرتب
 على الوجوب وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فليسا متحذين تأمل اه
 وأشار شيخنا رحمه الله بهذا القول الى دفع ما يقال انكم فسرتم الحسن الذى هو بمعنى الوجوب
 بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب وهذا هو الحكم فاذا
 فسرتم لازم الحكم أيضا وهو ترتب الثواب والعقاب باستحقاق الثواب والعقاب سواء قلتم
 أن فى العبارة حذفاً أو أردتم من الترتب الاستحقاق فلا يصح قولكم بمعنى أنه يلزم من تحقق
 الوجوب مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب لان كون
 الفاعل بحيث ان فعل الخ هو بعينه كون الفعل بحيث يستحق فاعله الخ وهو الوجوب فكيف
 يجعل أحدهما لازما والاخر ملزوما فدفع شيخنا هذا بالتغاير بينهما وهو أن كون الفاعل بحيث
 ان فعل الخ مرتب على الوجوب الذى هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله الخ وذلك لان
 الوجوب بالمعنى المذكور وصف للفعل يثبت له بواسطة ما فيه من الجهة المحسنة فيكون عقلا

كما يقول به فريق المعتزلة وطائفة من الحنفية أو بواسطة الامر به من الشارع كما يقول الفريق الآخر وأما كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الخ فانما يتحقق بعد تحقق هذا الوصف فاما أن يمثل العبد ويطيع فيفعل فيثاب او لا يمثل فيعصى فلا يفعل فيعاقب وبهذا انضح لك ترتب هذا على ذلك واندفع الاشكال * وكتب ابن قاسم على قول الجلال بقوله تعالى ﴿وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا﴾ قتال فيه أمران الاول قال الاصفهاني في شرح المحصول أن الاستدلال بالآية يتم اذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسألة فان كانت المسألة علمية فلا يمكن اثباتها بالادلة الظنية ثم أورد أن المراد بالرسول في الآية العقل سلمنا لكن الآية دلت على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفي مطلق التعذيب سلمنا لكن ليس في الآية دلالة على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلمنا لكن لا يلزم من نفي المؤخدة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤخدة بالمغفرة ثم أجاب عن الاول بان حقيقة الرسول النبي المرسل والاصل في الكلام هو الحقيقة وعن الثاني بان من شأن العظيم اقدر التعبير عن نفي التعذيب مطلقا بنفي المباشرة وعن الثالث أن تقدير الكلام وما كنا معذنين أحداً ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الخصم لا يقول به وعن الرابع أن الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهرا يدل على عدم الوجوب قبل البعثة فن ادعى أن الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان اه وأقول ان المسألة ظنية لانها من العمليات لا من الاعتقادات فيكفي فيها الدليل الظني وقد علمت مما قدمناه عن الزمخشري وغيره أن معنى الآية انه لا يليق بنا ولا يصح لنا أن نعذب حتى نبعث رسولا وهي نظير وما كنا ظالمين فتفسد نفي الجواز العقلي لان خبر الشارع لا يجوز أن يحجب على خلاف ما يقتضيه العقل وانه لو أريد بالرسول العقل لم يوجد زمن يتحقق فيه عدم بعثة الرسل مع وجود المكلف فتعين أن يكون المراد بالرسول الانسان الموحى اليه بشرع يبلغه فلا يرد الاعتراض الاول ومتى انتفى جواز التعذيب عقلا انتفى الاستحقاق وانتفى استحقاق العذاب بالمباشرة وغيرها وعن كل الذنوب وبهذا ينتفى الوجوب قبل البعثة فاندفعت شكوك الاصفهاني والثاني أن الامام في تفسيره ضعف الاستدلال بالآية بأن لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذاك باطل قال يان الملازمة من وجوه أحدها انه اذا جاء صاحب الشرع وادعى كونه نبيا من عند الله وأظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أو لا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان وجب فاما أن يجب بالعقل أو بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما أن يكون ذلك

للدعي أو غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى أن ذلك الرجل يقول الدليل
 على انه يجب قبول قولي اني أقول يجب قبول قولي وهذا اثبات للشيء بنفسه وان كان ذلك
 الشرع غيره كان الكلام فيه كما في الاول ولزم اما الدور أو التسلسل وهما محالان وثانيهما أن
 الشرع اذا جاء وأوجب بعض الافعال وحرّم بعضها فلا معنى للايجاب والتحرّم الا أن
 يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا لعاقبتك فنقول اما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو
 لا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وان وجب عليه
 الاحتراز عن العقاب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان
 وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب الا بسبب ترتب العقاب عليه وحينئذ يعود التقسيم
 الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها أن مذهب أهل السنة انه يجوز من الله أن يعفو عن
 العقاب عن ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب
 فلم يبق الا أن يقال أن ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا
 الخوف حاصل بمحض العقل فثبت أن ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف ويثبت
 ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل فيلزم أن يقال الوجوب حاصل بمجرد العقل فان قالوا
 ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الذم قلنا انه تعالى اذا عنا فقد سقط الذم فعلى هذا
 ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت
 بهذه الوجوه أن الوجوب العقلي لا يمكن دفعه اه كلام الامام وأقول يمكن أن يجاب عن
 الاول بأنه اذا أظهر المعجزة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تقرر في محله فيجب قبول
 قوله في كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشيء بنفسه أو الدور أو التسلسل
 وان كان ثبوت ما أخبر به بالشرع بمعنى أن ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله
 بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قولي اني أقول يجب
 قبول قولي حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولي لانه ثبت اني
 رسول الله فيجب صدقي وتصديقي في كل ما ادعيه وليس في هذا اثبات الشيء بنفسه ولا دور
 ولا تسلسل وما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على ان الثبوت بالشرع فيما خفي
 على العقل كما تقدم شرح ذلك في الكلام على قول الشارح أو باستعانة بالشرع فتأمل ما حكيناه
 هناك من قول المضد في شرح ابن الحاجب ومنها أي الافعال ما لا يدرك الا بالشرع وقوله
 فان حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا سبيل للعقل اليه ومن قول المواقف
 وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ثم قولهما فادراك الحسن والقبح في هذا
 القسم موقوف على كشف الشرع عنهما اه فثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم

في هذا اتقسم ليس الا بالشرع فان كان غرض الامام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم لنا في هذا اتقسم وان كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل فجوابه ما ذكرناه أولاً بل صرح في شرح انواقف بانه ثبت الشرع ونجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتتان المعجزة وتمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال في جواب بعض شبه المخالفين ما نصه لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقرنت بدعواه المعجزة المخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهال لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقب النظر الذي هو متمكن منه اه فعلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر ثبت الوجوب باخباره وهو ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكماً وهذا الاخبار لا يتأتى فيه انتزيع الذي ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الى آخره فليتأمل وعن الثاني بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمراً أجنبياً عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه التردد الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه اذ الاحتراز ليس الا بالاثبات بكذا الذي هو الواجب فوجوب الاحتراز اما وجوب كذا أو لازمه فوجوبه بوجوبه فلا يلزم التردد المذكور وعن الثالث بانه ان اراد بقوله أن ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب ان حصول الواجب في الخارج بالاثبات به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام في ذلك مع انا لا نسلم أن الاثبات بالواجب متوقف على حصول الخوف وان اراد أن تحقق وجوب الواجب أي تعلق وجوبه بالمكلف الذي هو التعلق التجيزي متوقف على حصول الخوف المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر اه ووجه المنع في هذا أن تعلق وجوب الواجب بفعل المكلف التعلق التجيزي هو عبارة عن توجه الخطاب اليه بالفعل وطلبه منه طلباً جازماً واعتبار ذمته مشغولة به على وجه الالتزام وهذا لا اختيار للمكلف فيه حتى يتوقف على حصول الخوف أو شيء آخر من جهة المكلف انما يتوقف على أهلية المكلف للخطاب والغرض تحقق هذا ونقل العطار كلام الاصفهاني مختصراً وكلام الرازي مقتصرأ على الوجه الاول منه وعلى جواب ابن قاسم عنه ملخصاً ونقل البناني كلام الاصفهاني برمته ولم يتعرض لكلام الرازي * وكتب شيخنا رحمه الله على قول الجلال بقوله تعالى وما كنا معذبين الخ هذا دليل الزامى بناء على مذهبهم من عدم جواز العنوف فينبذ يلزم التعذيب قبل البعثة بترك الراجبات العقلية ولولا ذلك لا يمكن القول بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب كذا في المضد فتقول الشارح لا تنفاه لازمه أي اللازم عند الفريقين اه ثم قال شيخنا واعلم أن الامام اعترض على الاستدلال بالآية بما تكفل برده المضد في شرح المختصر والسيد

في شرح المواقف وقد تعرض له ابن قاسم لكن في أول كلامه خلل ولا يسع هذا التعليق
 ايراده اه وقد أوردناه برمته وبيان ما فيه من الخلل ان قوله وما يؤيد ذلك بل يقطع به أن
 الخصم موافق الخ فيه خلل من جهة أن الواقع ان الخصم لا يوافقنا على أن الثبوت بالشرع
 فيما خفي على العقل ومن جهة أن كلا من كلام العنيد في شرح ابن الحاجب وكلام المواقف
 وشرحه لا يفيد مدعاه فان كلا من كلام هؤلاء صريح في أن المعتزلة قائلون بان الشرع كاشف
 عن الحسن والتبجح فيما خفي عليه ادراك ذلك فيه وان ثبوت ذلك انما هو لما في الفعل في الواقع
 ونفس الامر من المصلحة أو المنفعة وان الحكم ثابت بهذه الوساطة ولا يقولون البتة كما تقول
 أن ثبوت الحكم بالشرع فتدبر واعتراض الامام الرازي هو في الحقيقة عين الدليل الذي
 استدله به المعتزلة من أنه لو كان الحكم شرعياً لزم اخفام الرسل الخ وقد تقدم الكلام في ذلك
 مستوفى كما تقدم الكلام على استدلال الاشاعرة بالآية وما قلناه هناك أن الآية بفرض تمام
 الاستدلال بها انما تتم على من يقول باستلزام ما في الفعل من المصلحة والمنفعة للحكم وأما الحنفية
 القائلون بالحسن والتبجح العقليين مع عدم الاستلزام المذكور فلا يتم عليهم الاستدلال بها
 لانهم قائلون بنفي الاحكام قبل البعثة ونفي الثواب والعقاب قبلها فهم قائلون بمتنفي الآية ومن
 هذا تعلم أن الآية غاية ما تدل بعد التلويح والتي على نفي الحكم والثواب والعقاب قبل البعثة
 لا على نفي أن الحسن والتبجح بمعنى صلاحية الفعل بواسطة كونه صفة كمال أو نقص لا يؤمر به
 أو ينهى عنه عقليان أي يدركان بالعقل بدون توقف على الشرع وانه بمتنفي الحكمة التي
 هي من صفات الكمال الواجبة له تعالى لا يمكن أن يأمر الا بما هو حسن ولا ينهي الا عن ما هو
 قبيح فلم يتم الاستدلال بهذه الآية على ما يقوله الاشاعرة من أن الحسن والتبجح بالمعنى المذكور
 انما يثبتان للافعال من الامر والنهي لا غير وانه لو انعكس الامر لانعكس الامر ولذلك نصر
 الزركشي وكثير من الاشاعرة مذهب هؤلاء الحنفية كما سبق ايضاحه قال الجلال أي ولا ميبين
 فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من أن العذاب الذي هو أظهر في تحقق معنى التكليف
 اه فكتب ابن قاسم على قوله الذي هو أظهر في تحقق معنى التكليف ما نصه قال شيخنا الشهاب
 أي لان دلالة العقاب على وجود معنى لنظ التكليف ان لم تكن الاضافة يانية أو على وجود
 معنى هو التكليف ان كانت يانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون الا على ترك
 شيء ملزم به من فعل وترك والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع في الوجود
 للملزم به أخرى وما يدل على شيء بلا واسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها اه
 ونقله كل من العطار والبناني قال الجلال وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتفاء قيد
 منه وهو التعلق التنجيزي اه فكتب ابن قاسم على ذلك ما نصه فيه أمران الاول قال شيخنا

العلامة هذا جواب عن ما يقال كيف يقال لا حكم قبل الشرع مع أن خطاب الله تعالى الذي فسر به الحكم قديم فأجاب بأن الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فإذا انتفى واحد منها انتفى هو والمتعلق بالتنجيزي جزء منه وهو متف قبل الشرع فينتفى الحكم اه والثاني أن كلام الشارح صريح في أن الحكم ليس هو مجرد الكلام النفسي الازلي وإنما هو المجموع الذي منه الكلام النفسي الازلي وتعلقه المتعلق بالتنجيزي وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف فانه اعتبر في تعريفه اتعاق مطلقا فدل على أنه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل الشرع لظهوره ظهورا تاما في أن المنفى قبل الشرع نفس الحكم لا شيء خارج عنه كتعلقه وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بلا ضرورة الى ذلك ثم يحتمل أن الشارح حيث صرح كلامه بما ذكرناه ناقل له ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وفيما سبق ولا اعتراض عليه بوجه لانه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قل ومن حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا وهذا أمر اصطلاحى لا مشاحة فيه حتى اشهر انه لا مشاحة فى الاصطلاح وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والاشارة الى انه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحا للمصنف ولو فى هذا الكتاب ولا غبار عليه على ذلك أيضا لانه أمر ممكن لا يصعد عنه نقل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات التى لا حيز فيها كما تقرر وحينئذ فاطالة الكلام ومن واقعته فى الاعتراض عليه هنا فى ذلك اطالة فاسدة فلا التفات اليها اه قال المطار بعد نقل كلام العلامة قال الكلام ان قوله وانتفاء الخ لا يخلو اما أن يراد انتفاء حقيقة الحكم الذى هو الخطاب النفسى القديم وذلك ظاهر البطلان واما أن يراد وانتفاء وصفه بكونه حكما أى تسميته بمعنى انه لا يسمى حكما قبل حصول التعاق التنجيزي بالفعل وذلك خلاف ما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة من أن الحكم قديم وأن الحادث والمتعلق بالتنجيزي الحادث عند وجود المكلف بصفة التكليف وهو مخالف لما انتضاه كلام الشارح من أن مسماه الخطاب المتعلق فى الازل تعلقا معنويا وبالفعل تعلقا تنجيزيا وان كلا من التعلقين قيد فى مسماه ينتفى بانتفائه وحينئذ نقول المصنف كغيره ولا حكم قبل الشرع معناه نفى حصول التعاق التنجيزي بالفعل قبل البعثة اه ثم ساق رد ابن قاسم المار ذكره مختصرا ثم قال ولا يخفى ضعفه فتذكر ما ذكرناه سابقا عند قوله ولا مشاحة فى الاصطلاح اه ونقل البناني كلام العلامة ولم يزد وكتب شيخنا على قول البناني نقلا عن العلامة والحكم على هذا حادث فقال قد علمت ما فيه وان كان فى كلام السعد انه حادث باعتبار جزئه اه وأقول اذا رجعت الى ما قدمناه عند تعريف الحكم بانه الخطاب الخ تعلم أن هذا التعريف نسبه صدر

الشريعة في التوضيح الى الاشعري وغيره لغيره من الاشاعرة وعلى كل حال هو منقول عن غير المصنف ممن تقدمه وليس اصطلاحا خاصا به وان مسمى الحكم هو الخطاب المتعلق في الازل تعلقا معنويا وبالفعل تعلقا تنجيزيا وان كلا من التعلقين قيد في مساه ينتفى بانتفائه وان الذي ينتفى قبل البعثة هو التعلق التنجيزي فقط فينتفى مسمى الحكم بهذا المعنى بانتفائه وان هذا هو الذي صرح به غير واحد من الاشاعرة ولا ينافي هذا أن الخطاب الازلي يسمى حكما أيضا ولكن ليس هذا هو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات والانتفاء كما قدمه الجلال وقد علمت أيضا مما قدمناه وما نقلناه عن شيخنا عند قول المصنف في بيان الحسن والتبجح اللذين هما محل النزاع وانهما في هذا المحل بمعنى ترتب المدح والثواب أو الذم والعقاب فقال قول المصنف وبمعنى ترتب المدح والذم الخ هذا هو المنتظم الى الوجوب والحرمة عند الفقهاء والمعتزلة الى آخر ما تقدم أن محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة انما هو في الحسن والتبجح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله امدح أو الذم والثواب أو العقاب وان المعتزلة فسروا التبجح أيضا بما يستحق فاعله الذم عند العقل والحسن بكون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ذلك وان التبجح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه وبحسب هذا انتفاوت قسموه الى الوجوب والندب والكراهة كما نقل ذلك ابن قاسم والطار وشيخنا عن السيد فيما تقدم ونقلناه عن غيره أيضا وقد قال الكمال أن مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بأنه خطاب الله انقول لا حكم الا لله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذي هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وان ابن قاسم لم ينازع الكمال الا في اعتراضه على الجلال بان عبارته غير وافية وان جميع الحواشي وغيرهم ممن كتب هنا انتفوا على أن المقصود من التعريف انما هو تعريف الحكم التكليفي المتعارف بين الاصوليين بالاثبات والنفي كما صرح به الجلال فيما تقدم كما أن ابن قاسم كغيره قال يجوز أن يريد المصنف بقوله لا حكم الا لله أن لا يدرك الحكم الا من جهته أى بواسطة ما بينه على يد الرسل الى آخر ما قدمه من أن هذا المعنى يناسبه قول الجلال في شرح قول المصنف شرعى أى لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به الى آخره وقد نقل شيخنا فيما قدمناه عنه عن عبد الحكيم في حاشية التقديمات نقلا عن بعض الافاضل أن ليس المراد بكون الحسن عقليا عند المعتزلة أنه يدركه العقل لا من قبل الشرع والا لما صح تقسيمه الى الثلاثة عندهم أى الواجب والمندوب والمباح الى أن قال اذا عرفت هذا عرفت أن القول بالحسن والتبجح يتفرع عليه الاحكام الخمسة اما بالوجود أو بالانتفاء فيما يدرك فيه جهة حسن أو قبح ويتفرع عليه الخطر أو الاباحة أو الوقف فيما لا يدرك فيه ذلك الى أن قال فالقيام الاول أعني قوله (أى المصنف) ومن ثم الى آخره في نفي وجود الجهة والادراك للحسن

والقيح بسبب لدرا كها والمقام الثاني أعنى قوله (أى المصنف) ولا حكم قبل الشرع فى نفى ما يتفرع على وجود الجهة والادراك بسببها الى آخر ما قدمناه وكل ذلك صريح فى أن المراد من الحكم فى قوله لا حكم الا الله ولا حكم قبل الشرع واحد وهو الحكم التكنيفى الذى ينقسم الى الوجوب والحرمة وأخواتهما ولا يدرك الا بما بينه الله تعالى على يد الرسل عند الاشاعة ولا شك اننا اذا عرفنا الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بالمكلف من حيث انه مكلف وأخذنا فى مفهوم الحكم المتعلق بالتنجيزى الذى لا يتحقق الا بما بينه الله على يد الرسل من الخطاب اللفظى والوحى به والتعلق بالتنجيزى على هذا الوجه انما هو وصف لخطاب الله الازلى عند الاشاعة ولا يوجد هذا الوصف الا بالبعثة ولا خطاب بهذا الوصف الا الله فلا حكم يدرك ويؤخذ الا من خطابه عند انصافه بهذا التعلق بالتنجيزى ولا حكم قبل وجود هذا التعاق والمراد بالحكم على كل حال هو الحكم التكنيفى المنقسم الى ما تقدم من الاقسام وكيف يمكن ان يراد بالحكم الذى هو الخطاب الازلى والمعتزلة ينكرونه أصلا فيجب ان يكون المراد بالحكم فى موضع النزاع واحدا وهو الحكم الذى يقول به جميع المتخالفين ثم يختلفون بعد ذلك فى طريق ثبوته من قال ان طريق ثبوته هو ما فى الفعل من الجهة المحسنة أو المتقبحة وان العقل يدرك ذلك بدون توقف على الشرع وان من لوزم هذه الجهة ان الله يحكم بمقتضاها قال بوجود الاحكام الخمسة قبل ورود الشرع فيما يدرك فيه العقل ذلك قبل ورود الشرع أو الحظر أو الاباحة أو الوقف فيما لا يدرك العقل فيه شيئا من ذلك قبل ورود الشرع ومن قال بأن فى الفعل جهة محسنة أو متقبحة يدركها العقل قبل ورود الشرع ولكن لا يلزم من ثبوت تلك الجهة فى الفعل ان الله يحكم بمقتضاها أو قال بعدم وجود تلك الجهة فى الافعال وان الحسن ما أمر به الشارع والقيح ما نهى عنه الشارع قال بعدم وجود شئ من الاحكام الخمسة قبل ورود الشرع وقبل البعثة لاحد من الرسل ولذلك قلنا كما قال بعض الاعاظم انه يجب لتوحيد محل النزاع ان يراد بالحكم فى موضع النزاع اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بالفعل أو الكف بقطع النظر عن ان يكون طريق ذلك الاعتبار الخطاب اللفظى أو طريقه الجهة المحسنة أو المتقبحة التى فى الافعال ولو أردنا بالحكم الذى جعله المصنف كغيره موضع النزاع بين المعتزلة ومخالفهم هو الخطاب الازلى لم يتحد موضع النزاع لان المعتزلة يقولون لا كلام لنا معكم فى ان هذا الخطاب موجود قبل البعثة أو غير موجود لاننا ننكره أصلا وانما كلامنا فى الحكم التكنيفى المنقسم الى الاقسام الخمسة على انه لكونه أزليا يلزمكم ان يكون موجودا فنضطر الى انقول بحدوث التعلق بالتنجيزى فيعود الكلام الى ان المنفى قبل البعثة والمنبى بعدها هو هذا التعلق لانفس الخطاب الذى هو الحكم على هذا وان جعلنا الحكم فى موضع النزاع هو الخطاب اللفظى فلا خلاف لاحد فى انه

لا يوجد قبل البعثة فلا يصلح ان يكون موضع النزاع فتعين ان يكون موضع النزاع الحكم
التكليف المنقسم الى الاقسام المتقدمة بقطع النظر عن طريق اثباته حتى يتأتى الخلاف فنحن
نقول لا يثبت هذا الحكم بجميع أقسامه لشيء من أفعال المسكنين الا بالخطاب التلقظي الذي
لا يوجد الا بالبعثة والذي هو المراد من التعلق التجبزي عند من عرف الحكم بأنه الخطاب
المتعلق الخ وخصوصا يقولون يثبت الحكم قبل الشرع بجميع أقسامه باجتهاد أحسنه أو المتبجعة
في الفعل والخطاب التلقظي مؤكدا لما أثبتته تلك الجهة فيما يدرك العقل فيه ذلك وكاشف عن ما
أثبتته تلك الجهة فيما لا يدرك فيه العقل ذلك وقد علمت أن الزركشي قل في شرح قول المصنف
ولاحكم قبل الشرع ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه أي أن الحكم مستف ما لم يرد
البعثة وهو ما قال النووي في شرح المذهب أنه التصحيح وأن الصواب ما جرى عليه المصنف فإنه
المنقول وأن القاضي أبا بكر قال صار أهل الحق إلى أن لاحكم قبل ورود الشرع وعبروا عن
نفي الاحكام بالوقف وذكر مثله الامام في البرهان والفرزالي وابن السمعاني وغيرهم من الاصحاب
ولو رجعنا إلى قول المصنف بل الأمر موقوف وما شرحه به الزركشي والجلال الحلي أيضا
لعلمنا أن كون المراد من قول المصنف كغيره ولا حكم قبل الشرع أن المنفي قبل الشرع نفس
الحكم وما صرح به كلام الجلال أن مراد المصنف ذلك هو المنقول المعروف عند الأئمة
وأنه هو الذي صححه النووي على فرض أن هناك خلافاً وأن قول السكك لا يخلو إما أن يرد
حقيقة الحكم انتهى هو الخطاب النشئ القديم الخ ما تقدم عنه خروج عن الموضوع الذي
يتكلم فيه المصنف والشارح مع المعترضة وأنه لا حاجة إلى ما قاله ابن قاسم من أن الجلال ناقل
لما قاله من أن المنفي نفس الحكم ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده المصنف إلى آخر ما أطال به
من الدعاوى التي نشأت عن عدم الاطلاع على ما قاله الأئمة في ذلك والتي لو سلمت لهدمت كثيراً
من اصطلاحات العلماء في العلوم كما أنك تعلم أن هؤلاء الخواشي قد نسوا ما قدمته أيديهم من قبل
ولو رجعوا إلى ما قاله علماء الأصول أو ما قدموه ما شغلوا أنفسهم بتل هذا القول وقد جعل العلامة
كما تقدم عنه قول الجلال وانتفاء الخ جواباً عن ما يقال كيف يقال لاحكم قبل الشرع الخ وقد قدم
القطار أن قول الجلال فيما سبق لا ينتفاء لازمه الخ دليل أني وقد بينوه بأنه يلزم من تحقق الوجوب
مثلاً كون التفاعل بحيث أن فعل استحق الخ وأن قول الجلال هنا وانتفاء الحكم الذي هو
الخطاب الخ دليل لمي ولا يكون كذلك الا اذا كان استدلالاً بنفي المزوم على نفي اللازم أو بنفي
المؤثر على نفي الاثر فيكون استدلالاً بنفي الخطاب السابق لنفي قيد منه على نفي الحكم المنقسم
إلى الاقسام الخمسة وعلى كل حال متى رجعت إلى ما قدمناه لك في بيان الحكم الذي هو موضع
النزاع تعلم حقيقة الحال في هذا المقام * قال المصنف (بل الأمر موقوف إلى وروده) قال الجلال

أى الشأن فى وجود الحكم موقوف الى وروده أى الشرع أشار بهذا كما قال الى ان مراد من عبرتنا فى الافعال قبل البعثة بالوقوف فليس مخالفا لمن اتى منا الحكم فيها و بل هذا الانتقال من غرض الى غرض آخر وان اشتمل على الاول اذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده اه وقد علمت ان الزركشى بين ان مراد المصنف ما ذكره الجلال غير أن الجلال زاد فى البيان قوله كما قال أى المصنف لبيان ان المصنف نفسه هو الذى قال ذلك * وكتب ابن قاسم على قوله بل الامر أى الشأن اشق فقال فيه أمران الاول ما نقله عن شيخه من اعتراضه على الاخبار عن الامر الذى هو بمعنى الشأن بموقوف مع انه مفرد والشأن لا يخبر عنه الا بما هو جملة وقد رما بمجمعه كذلك وناقشه فيه بان ذلك فى ضمير بمعنى الشأن وأما الامر بمعنى الشأن فانه يتوقف فى ذلك بالنظر اليه ولو سلم فيمكن تخريج كلام المصنف على قول الكوفيين من جواز الاخبار عن ضمير الشأن بمفرد وجواز حذف أحد جزئى الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافا للبصريين المانعين منه والامر الثانى ما نقله من انه يمكن تفسير الامر فى كلام المصنف بالوجود أى بل وجوده موقوف وانه يمكن حمل كلام الشارح عليه وعلى هذا فلا اشكال بوجه فى صحة افراد الخبر وقد اعترض العطار على قوله وأما الامر بمعنى الشأن فانه يتوقف فى ذلك بالنظر اليه بما حاصله ان العلة التى من أجلها أوجب النجاة كون خبر ضمير الشأن جملة هى ان الشأن بمعنى القصة وهى لا تكون الا جملة فلنظ الشأن أى الامر الذى هو بمعنى الشأن أولى بذلك وعلى تفسير الامر فى كلام المصنف بالوجود بانه يلزم عليه ركاة التركيب فانه يصير مجموع كلام المصنف والشارح هكذا بل الامر أى وجوده فى وجوده ولما لم يمكن الحمل على هذا المعنى تخلص عن الركاة فعدل عن تقدير لنظ الوجود الى لنظ تقرير ولكن العطار سلم لابن قاسم جواز تخريج كلام المصنف على مذهب الكوفيين وقد نقل البنائى كلام العلامة معرضا عن كلام ابن قاسم لان العلامة قال فوقوف خبر عن هو أو انه وقد رد العطار تقدير لنظ انه لما فيه من حذف الموصول الحرفى مع بعض صلته كما رد على ابن قاسم ما عدا تخريج كلام المصنف على مذهب الكوفيين فتم الكلام على ما قاله العلامة من تقدير أحد جزئى الجملة الواقعة خبرا وهو لنظ هو تخريجا على مذهب الكوفيين وقد أجاب العطار بجواب آخر وهو انه يمكن ان يكون المعنى شأن الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم فى حقهم و بملاحظة ذلك موقوف فالظرفية فيه نظير الظرفية فى قولهم الدار فى نفسها قيمتها كذا أى بملاحظة نفسها وحينئذ لا يحتاج الى تقدير فى صحة الاخبار وعول شيخنا فى تقريره على هذا الجواب * وكتب ابن قاسم على قوله الى وروده أى الشرع فقال ان أريد به البعثة كما فسره الشارح بها لزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه اذ البعثة هى الارسال ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وان أريد به الاحكام

لم يحسن الاضراب اذ التقدير حينئذ لا حكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف الى ورود
الاحكام وان استلزم ورود الاحكام البعثة فيتأمل اه * قال العطار بعد نقله ذلك عن ابن قاسم
وقد يجاب باختيار الشق الاول وان المراد بالورود الوجود فالمعنى الى وجود الارسال كما سيصرح
به في مقوله بعد هذه اه وقد عول شيخنا في تقريره على هذا الجواب على انك قد علمت ان
المراد بالبعثة بلوغ دعوة واحد من الرسل ولا مانع من اتصاف البعثة بهذا المعنى بالورود بمعنى
الوصول * وكتب ابن قاسم على قول الجلال اذ توقف الحكم على الشرع فقال فيه امران الاول
ان فيه اشارة الى انه كان الاولى تغيير المصنف على بدل الى لامها أنسب بالمعنى المراد منه والثاني
انه قد تستشكل هذه العبارة بانها تضمنت توقف الشيء على نفسه لان الحكم عام فهو شامل
لجميع الاحكام والاحكام هي الشرع ولهذا يفسرونه بها فيقولون الشرع ماضعه الله من الاحكام
فيكون حاصل المعنى ان الشرع موقوف على الشرع أو ان الاحكام موقوفة على الاحكام وهو
قاسد وان دفع هذا الفساد بان الموقوف وجود الحكم أو الشرع والموقوف عليه وروده فهو
قاسد أيضا لان ورود الحكم أو الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع
على وجوده وهو قاسد ويلزم ان يكون معنى قول المصنف لاحكم قبل الشرع لاحكم قبل
الحكم أو لا شرع قبل الشرع وهذا أمر معلوم لا فائدة فيه وان منع أن الورود بمعنى الوجود
بل هو بمعنى الوصول قلنا فيلزم تناقض في العبارة لان قولنا لا يوجد الحكم قبل وصوله تضمن
نفي الحكم قبل وصوله بقولنا لا يوجد الحكم الى آخره واثباته بقوله قبل وصوله لانه تضمن
اثباته في نفسه ونفي الوصول عنه ويجاب بان الشرع هنا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة
كما تقدم في كلام الشارح فغاية ما يلزم نفي الحكم قبل تبليغ الرسول الاحكام وهو صحيح
ولو سلم فيمكن أن يمنع أن الاحكام المرادة هنا هي الشرع بل الاحكام هي الكلام النفسي
المتعلق بالمكف والشرع هو الكلام النفسي مطلقا ولا ينافي ذلك وقوع الاحكام في تفسير
الشرع لانها حينئذ بمعنى آخر وسيأتي كلام يتعلق بذلك والله أعلم اه وقد نقله العطار ملخصا
حاذفا منه قوله ولو سلم الى آخره ونعم ما صنع لان دعوى أن المراد من الاحكام الكلام النفسي
المتعلق بفعل المكف وأن المراد من الشرع الكلام النفسي مطلقا حتى يصير معنى كلام المصنف
والجلال لاحكم قبل الشرع أي لا كلام نفسي متعلق بفعل المكف قبل كلام نفسي مطلقا
بل الامر في وجود الكلام النفسي المتعلق بفعل المكف موقوف الى ورود الكلام النفسي
مطلقا دعوى لا يقول بها الا من أراد أن يخرج عن موضوع النزاع بيننا وبين المعتزلة وبها
يصير المصنف وشارحه الجلال بمنزل عن ذلك ويصبح كلامهما لغوا من القول على أنك قد
علمت أن الجلال أشار بتفسير الشرع في كلام المصنف بالبعثة الى دفع الاعتراض بتوقف

(وحكت المعتزلة العقل فان لم يقض فتالتها لهم الوقف عن الحظر والاباحة) هذا من المصنف
نحري لنقل مذهب الاعتزال فان الامام الرازي عمم الخلاف عنهم في جميع الافعال وليس
الشيء على نفسه لو فسر الشرع بالاحكام كما فسر الزركشي واعترضه الغزالي جماعة فكان
الاجدر بهؤلاء ان يدركوا غرض الشارح ولا يطيلوا القول فيما قصد دفعه من أول الامر
قال المصنف (وحكمت المعتزلة العقل فان لم يقض فتالتها لهم الوقف عن الحظر والاباحة)
قال الزركشي هذا من المصنف نحري لنقل مذهب الاعتزال فان الامام الرازي عمم الخلاف
عنهم في جميع الافعال وليس كذلك بل الافعال الاختيارية عند تقسم الى ما يقضى العقل فيها
بحسن أو قبح فيتبع فيها حكم العقل وتنقسم الى الاحكام الخمسة بحسب ترجيح الحسن أو القبح
وتعادلها ولا خلاف عندهم في هذا واليه أشار بقوله وحكت المعتزلة العقل أي فيما يقضى فيه
العقل ودل عليه قوله بعده فان لم يقض وانما الخلاف فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح
كقبول الحاجات والتنعمات هل هو محظور أو مباح أو الوقف ثلاثة مذاهب والتائلون
بالحظر كما قاله ابن التلمساني لا يريدون به باعتبار صفة في الحل بل حظر احتياطي كما يجب اجتناب
المنكوحه اذا اختلطت باجنبية والتائلون بالوقف أرادوا وقف حيرة وطريق البحث معهم في
هذه المسألة والتي قبلها ان كل احتمال عينه وبنوا عليه حكما قابلا لهم بنقيضه فتعارض شبهة
القائلين بالاباحة بشبهة القائلين بالحظر وشبهة الواقفين بشبهتهما (تنبيهات) الأول نحري لنقل عنهم
هكذا تابع فيه الامدى قال القرافي واطلاق الامام الخلاف عنهم ينافي قواعدهم فان القول
بالحظر مطلقا يقتضى تحريم اتقاذ الطريق ونحوه والقول بالاباحة مطلقا يقتضى اباحة القتل والفساد
اما ما يطلع العقل على مفسدته أو مصلحته فيمكن انه يحجب فيه الخلاف ثم رأيت كلام أبي
الحسين في المعتمد وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد وهو أعلم بمذهب
القوم فرجعت الى طريقة الامام * الثاني قوله وحكت المعتزلة العقل يقتضى ان مذهبهم ان العقل
منشئ الحكم مطلقا وليس كذلك بل التحقيق في النقل عنهم انهم قالوا الشرع مؤكد لحكم
العقل فما أدركه من حسن الاشياء وقبحها كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
والكفران وليس مرادهم ان العقل يوجب أو يحرم وقد لا يستقل بذلك بل يحكم به بواسطة
ورود الشرع بالحسن والقبح حكمه بحسن الصلاة في وقت الظهر وقبحها في وقت الاستواء
* الثالث يتبادر الذهن الى استشكل قول المصنف لهم فان الخلاف أيضا يحكى عن جماعة من
أصحابنا كابن أبي هريرة وغيره والذي فعله المصنف هو الصواب لان الخلاف المحكى عن
أصحابنا في ذلك انما هو لفتضى الدليل الشرعى الدال على ذلك بعد بحسب الشرع لا لجرد العقل
وليس خلافهم في أصل التحسين والتقييح بالعقل وصار الفرق بينهم وبين أصحابنا في هذا

كذلك بل الافعال الاختيارية عندهم تنقسم الى ما يقضى العقل فيها بحسن أو قبح فيتبع فيها حكم العقل وتنقسم الى الاحكام الخمسة بحسب ترجح الحسن أو القبح وتعادلهما ولا خلاف

الخلاف من ثلاثة أوجه أحدها انهم ختموا هذه الاقوال بما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وأما ما يقضى فيه العقل بذلك فينتسم الى الاحكام الخمسة ولذلك نسبهم أصحابنا الى التناقض في قول من رجح الاباحة أو الحظر لأن ذلك عندهم يستند الى دليل العقل وفرض المسألة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه وأما أصحابنا فأقواهم في جميع الافعال هذا على طريقة الآمدي ومن تابعه * والثاني ان معتمد دليل العقل ومعتمد أصحابنا الدليل الشرعي اما على التحريم لقوله تعالى ﴿يسألونك ماذا أحل لهم﴾ ومنهم من ان المتقدم قبل الحل هو التحريم فدل على ان حكم الاشياء كلها على الحظر وأما على الاباحة لقوله تعالى ﴿خلق لكم ما في الارض جميعا﴾ وقوله ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ فان هذا يدل على الاذن في الجميع وأما الوقف فلتعارض الادلة فهذه المدارك الشرعية الدالة على الحلال بعد ورود الشرع أما قبل ورود الشرائع فلم ترد هذه التصوص لقول الاصحاب لا علم لنا بتحريم ولا اباحة ولقالت المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضر عدم ورود الشرائع والثالث ان الواقفين أرادوا وقف جسيمة كما قال ابن التلمساني وأما أصحابنا فأرادوا انتفاء الحكم على ما سبق اه أي أرادوا بالوقف انتفاء الحكم في الاشياء قبل ورود الشرع فلا ينافي ما قدمه من ان الوقف بعد ورود الشرع بمعنى الوقف عن الحظر والاباحة لتعارض الادلة الشرعية والوقف بهذا المعنى قول فريق من الاصحاب بخلاف الوقف بمعنى انتفاء الحكم في الاشياء قبل الشرع فانه قول جميع الاصحاب فتدبر ونقله العراقي ملخصا ونقله العز ابن جماعة واعتراض على قوله في التنبيه الثاني قوله وحكت المعتزلة العقل يقتضي أن مذهبهم أن العقل منشئ الحكم مطلقا الى آخره فقال قلت وفي هذا نظر لانه انما ينافيه لو كان مؤسسا لا مؤكدا بل لو كان الاعتراض بشئ محريم أول يوم من شوال صوما وإيجاب آخر يوم من رمضان صوما كان موجهما اه يعني أن قول الزركشي بل التحقيق في النقل عنهم أنهم قالوا ان الشرع مؤكد لحكم العقل اش انما ينافي ما اقتضاه كلام المصنف من أن مذهبهم أن العقل منشئ الحكم مطلقا لو كان الشرع عندهم مؤسسا للحكم أما لو كان مؤكدا كما يقول الزركشي نقلا عنهم فلا ينافيه بل ان الزركشي لو اعترض على المصنف بتحريم صوم أول يوم من شوال وإيجاب صوم آخر يوم من رمضان لكان اعتراضه موجهما ويؤاخذ المصنف فيما اقتضاه كلامه من أن مذهب المعتزلة أن العقل منشئ الحكم مطلقا مع أنه في تحريم الصوم في أول شوال وإيجاب الصوم في آخر رمضان لم يكن العقل منشئا للحكم في ذلك وهذا من العز ابن جماعة ناسي من عدم الالتفات الى قول الزركشي أنهم قالوا ان الشرع مؤكد لحكم العقل فيما

عندهم في هذا واليه أشار بقوله وحكمت المعتزلة العقل أى فيما يتنص في العقل ودل عليه قوله بعده فان لم يقض وانما الخلاف فيما لا يتنص العقل فيه بحسن ولا قبح كفضول الحاجات والتنعمات أدركه من حسن الاشياء الخ فان معنى هذا أن العقل يدرك فقط لا منشئ للحكم ومثبت له فالعقل يدرك الحكم من الجهة المحسنة أو القبيحة فتلك الجهة دليل على الحكم وبواسطة ادراك العقل لها يدرك الحكم كما ان الشرع دليل أيضا مؤكدا لما أدركه العقل بدليل ما قدمه الزركشى في شرح قول المصنف وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة حيث قال هناك في التنبيه الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعى الى آخر ما تقدم عنه فان هذا صريح فيما قلناه في معنى كلامه هذا وهو يتأني ما يقتضيه كلام المصنف ظاهرا من ان مذهبهم ان العقل منشئ الاحكام وأما ما قاله العز ابن جماعة من انه لو كان الاعتراض بشئ محرم أول يوم الخ فقد علمت ما فيه مما تقدم وان المعتزلة يقولون ان الشرع في مثل هذا كاشف لا مثبت أيضا وقال الجلال الحلى وحكمت المعتزلة العقل في الافعال قبل البعثة فما قضى به في شئ منها ضرورى كالتنفس في الهواء أو اختياري لخصوصه بان أدرك فيه مصالحة أو مفسدة أو انتفاءها فامر قضائه فيه ظاهر وهو ان الضرورى مقطوع باباخته والاختياري لخصوصه ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل على مفسدة فعليه غرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل أو على مصلحة فعليه فندوب كالا حسان أو تركه فمكروه وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فباح فان لم يقض العقل في بعض منها لخصوصه بان لم يدرك فيه شئ مما تقدم كما كل الفاكهة فاختلف في قضائه فيه لعدم دليله على أقوال ذكرها بقوله ﴿فإنها الوقف عن الحظر والاباحة﴾ أى لا يدري انه محظور أو مباح مع انه لا يخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع منه فمحظور أولا فباح وهما القولان المطويان اه فإشار الجلال بقوله والاختياري لخصوصه الخ وقوله فاختلف في قضائه لعدم الدليل الخ الى دفع ما نسبته الاصحاب الى المعتزلة من التناقض الذى قدمناه عن الزركشى لان عدم القضاء للخصوص لا ينافي القضاء للمعوم وسأنى ابضاح هذا وكتب ابن قاسم على قول الجلال وحكمت المعتزلة العقل فقال فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة فعل هنا لا يصح ان يكون للتصيير لانهم لم يصيروا العقل حاكما بل لنسبة الفاعل الى أصل الفعل كفسقته نسبته للفسق أى نسبوا للعقل انه حاكم اه الثانى ليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشئ للحكم اذ المنشئ له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى وحينئذ فتقابلة قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل

هل هو واجب أو مباح أو الوقف ثلاثة مذاهب والقائلون بالحظر كما قاله ابن التلمساني لا يريدون به باعتبار صفة في المحل بل حظر احتياطي كما يجب اجتناب المنكوحة اذا اختلطت باجنبية الشرع الى آخره باعتبار لازمه اذ يلزم من ان العقل يحكم أي يدرك الحكم بناء على ان الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم أو باعتبار لازم الاول اذ يلزم من نفي الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالمعنى الذي أرادوه من ان الحكم تابع للحسن والقبح الثابتين لمتعلقه ففيه قبل الشرع تقي لتلك التبعية فلا ادراك لتبعيته لهما عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف في هذه المقابلة وان أوهمت اه وأقول ان قول المصنف وحكت المعتزلة العقل الخ مقابل لقول المصنف ومن ثم لاحكم الا لله الى آخر ما فرعه من قوله ولا حكم قبل الشرع وليس مقابلا لقوله ولا حكم قبل الشرع فقط كما هو ظاهر ثم قال ابن قاسم والثالث انه قد يقال ان هذا مكرر مع قوله السابق و بمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة فانه تضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بان ما هنا أعم مما تقدم لشموله جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اه وأقول وأيضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وأيضا فقيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فان لم يقض الخ وأيضا فقد يكون ذكر ما هنا مع استفادة حكمه من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبني عليها قول المعتزلة فيما تقدم اشارة الى ما صرحوا به من ابطال حكم العقل قبل الشرع وان سلمنا تلك القاعدة كما سبقت الاشارة الى ذلك اه وقد نقله العطار والبناني ملخصا وقال شيخنا أي جعلوه حا كما في تفاصيل الاحكام بناء على ادراكه جهة الحسن والقبح فان جميع الاحكام مبني عليه كما عرفت مع أمر عقلي أخر يحتاج اليه في التفصيل وهو ان وجد المدح والثواب والذم والعقاب في الفعل أو الترك فالوجوب أو الحرمة أو الاول فقط في الفعل فالندب والافان لم يوجد شيء منهما فالاباحة ان لم يكن خلاف الاول والا فالمكروه * واعلم انه لا خلاف بين من عرف الحسن بما ترتب عليه المدح والثواب والتقيح بما ترتب عليه الذم والعقاب وبين من عرفهما بما لا حرج فيه وما فيه حرج من جهة المعنى فان من جعل المباح والمكروه واسطة وهو الاول ينفي الحرج عنهما ومن أدخلهما في الحسن وهو الثاني لا يقول بوجود الحسن بالمعنى الاول فهما انما الحسن عنده عدم الحرج وعلى كل قول هما من تفاريع الحسن بالمعنى الاول كما عرفت اه وأشار شيخنا بقوله أي جعلوه حا كما في تفاصيل الاحكام الخ الى انه لا تكرار بين قول المصنف هنا وحكت المعتزلة العقل الخ وبين قوله السابق و بمعنى ترتب الذم الخ فان ما سبق

والقائلون بالوقف أرادوا وقف حيرة وطريق البحث معهم في هذه المسئلة والتي قبلها ان كل احتمال عينوه وبنوا عليه حكما قابلتناهم بتقيضه فنعارض شبه القائلين بالاباحة بشبه القائلين كان المقصود منه بيان مذهب الاشعرية وتفريعه على التمهيد الذي قدمه وأشار الى خلاف المعتزلة اجمالا بقوله خلافا للمعتزلة وما هنا قد بين تفصيل مذهبهم فيما يقتضى فيه العقل وفيما لا يقتضى فيه العقل وهذا البيان بالضرورة لا يعلم مما سبق بوجه من الوجوه وقد أشار الجلال في بيان كلام المصنف هنا الى ذلك حيث قال في الافعال قبل البعثة فما قضى به في شيء منها الخ ما شرح به كلام المصنف فمن أين بعد هذا يتوهم التكرار حتى يحتاج الى الاطالة في الجواب على انك قد علمت أيضا ان المصنف قصد بذلك تحريك مذهب المعتزلة خلافا لما نسب اليهم الامام وغيره كما تقدم عن الزركشي فاعرف ذلك وأما قول ابن قاسم وأيضاً فقد يكون ذكر ما هنا مع استفادة حكمه الخ فهو كلام ينبوعه كلام المصنف والشارح مما ولا معنى لان تكون حكاية مذهبهم وتفصيله اشارة الى ابطال حكم العقل قبل الشرع وان سلمنا تلك القاعدة وكتب ابن قاسم على قوله في الافعال تنال فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب يعني اعتقدت المعتزلة العقل حا كما في الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى جعلته حا كما لا يخفى اه وأقول لا ينتج منع تعلق الجار بحكمت ووجوب تعلقه بتقدير دل عليه حكمت وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك الثاني انه ينبغي حمل الافعال على ما يعم أفعال اللسان وأفعال القلب كالاتقادات ولو بالمساحة في عدها أفعالا اذ هذا لا يخص الافعال بالمعنى المتبادر منها اه وقد نقل العطار كلام الشهاب ونخص كلام ابن قاسم وزاد عليه أنه ان جعل حكمت العقل بمعنى جعلوه حا كما فلا مانع من جعل جعل بمعنى اعتقد كما في قوله تعالى ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناسا﴾ أى اعتقدوه حا كما اه واقتصر البناء على بيان عموم الافعال لتعمل اللسان والقلب والجوارح وقال لما تقدم من أن المراد بالفعل الذى هو مناط التكليف ما يقابل الانفعال اه وأقول قد قدمنا لك أن المراد بالفعل الذى هو مناط التكليف هو كل ما يسمى فعلا لغة وشرعا سواء كان من مقولة الفعل أو الكيف أو الانفعال أو الوضع أو غيرها من المقولات أو لم يكن من المقولات أصلا بان كان أمراً اعتباريا كالكلف مثلا وانه لا وجه لجعل الفعل الذى هو مناط التكليف شرعا بالمعنى الذى اصطلح عليه الفلاسفة القائلون بالمقولات وانها موجودة في الخارج فان الفلاسفة يبنون مباحثهم على مقتضى العقل وافق الشرع أم لا والتكليف شرعى يجب أن يكون مبنيا على ما يقتضى به الشرع * وكتب ابن قاسم على قول الجلال فما قضى به فقال ان كانت ما موصولة بالتقدير فالذى أى فالحكم الذى قضى به العقل أو شرطية بالتقدير فإى حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحكم كالا باحة والوجوب لذلك الشيء كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم

بالخطر وشبه الواقين بشبههما ﴿ تنبيهات ﴾ الاول تحرير النقل عنهم هكذا تابع فيه الامدى
 قال القرافى واطلاق الامام الخلاف عنهم ينافى قواعدهم فان القول بالخطر مطلقا يقتضى تحريم
 الذى أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء أو فاقى حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء اه وقد
 نقله العطار والبناني ملخصا وزادا عليه أن الخبر قوله فيما بعد فأمر قضائه فيه ظاهر على
 الموصولية أو جواب الشرط على الشرطية الى آخر ما ذكره غير أن العطار زاد هنا إيرادا للناسر
 بأنه لا بد من رابط وعلى ذلك يلزم محذوران قدر اولم يقدر وأجاب عنه بما يدفع الإيراد
 والمقصود واضح وكتب ابن قاسم على قوله ضرورى فقال قال شيخنا العلامة نقل عن
 الآمدي أن الضرورى يطلق على المكروه عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى
 ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما كما كل الميتة للمضطر وظاهر أن الاولين لا يتعلق بهما حكم
 كما سيبيء أى فى قوله والثواب امتناع تكليف الغافل الخ والتنفس فى الهواء أشبه بالثالث
 منه بغيره فلا باحة فيه الا فى ذكرها بالمعنى الاعم من الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب
 وقسم الضرورى لم يذكره المضد فى كتابه المواقف وشرح ابن الحاجب واستقاطه أوفق
 بقصرم تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية اه وأقول فيه أمران الاول أن قوله
 فلا باحة فيه الا فى ذكرها بالمعنى الاعم من الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب أى وبالندب
 كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما اذا ترتب على ترك التنفس نحو اهلاك فيكون واجبا
 وكما اذا ترتب على تنفسه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة فيكون مندوبا وكما اذا لم يترتب على
 فعله ولا تركه لا مصلحة ولا مفسدة فيستوى طرفاه بل ينبغى انه قد يكون حراما كما اذا ترتب
 عليه مفسدة كتتنفس يترتب عليه محرم كالتلث وقد يكون مكروها بان يترتب على تركه مصلحة
 ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضرورى الى الاقسام الخمسة ويحجب عن ما اقتضاه صنيع
 الشارح وغيره من تخصيص الاقسام الى الاقسام الخمسة بالاختيارى والاقتضارى الضرورى
 على الاباحة بأنه باعتبار الغالب فان قلت الاحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يتمكن من
 فعله وتركه والضرورى ليس كذلك قلت كلامنا باعتبار ما أشار اليه الشيخ بقوله والتنفس
 فى الهواء أشبه بالثالث الخ من حمل الضرورى هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو اليه الحاجة
 دعاء تاما والضرورى بهذا المعنى لا ينافى الاختيار وعلى هذا يفرض الكلام فى تنفس يتمكن
 من فعله وتركه وان كان الظاهر أن الشارح اراد ما سيأتى عن المحصول لان الظاهر انه تابع
 له فيه اما ما ليس كذلك فلا يتعلق به حكم على ما سيأتى والثانى أن قوله وقسم الضرورى
 لم يذكره المضد الخ غير موجه أما ان المضد لم يذكره فى كتابه فلانه لا أثر لذلك مع انجاء
 المعنى وقد ذكر الامام فى المحصول قسم الضرورى لكن على وجه يدل على انه اراد به

اتخاذ الطريق ونحوه والقول بالاباحة مطلقا يقتضى اباحة القتل والفساد اما ما لم يطلع العقل على مفسدته أو مصلحته فيمكن أن يجيئ فيه الخلاف قال ثم رأيت كلام أبي الحسين في المعتمد

مالا يتمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع في حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكف بما ينتفع به اما أن يكون اضطراريا كالتنفس في الهواء وذلك لا بد من القطع بأنه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف مالا يطاق اه وتقله الاسنوى في شرح المنهاج فقال وحاصله أن الافعال الصادرة عن الشخص قبل بعثة الرسل ان كانت اضطرارية كالتنفس في الهواء وغيره ففي المحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا قال في المحصول الا اذا جوزنا تكليف مالا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه وفيه نظر فسياتي في آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعي لا يثبت الا بالشرع والقرض عدم وروده اه أقول ويمكن دفع هذا النظر بان الكلام على قواعد المعتزلة ومن واقفهم والاحكام عندهم نابعة قبل الشرع ومن هنا صرح الشارح المحقق بالقطع باباحة الضرورى وأما انهم قصرُوا تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية فلانه لا ينافى ذكر قسم الضرورى لان الظاهر انهم أرادوا بالاختيارية التي قصرُوا الاحكام الشرعية عليها ما يتمكن الانسان من فعله وتركه والضرورى بالمعنى الذى أشار الشيخ الى الحمل عليه هنا كما تقدم يانه بجامع الاختيارى بالمعنى المذكور والتنفس في الهواء متمكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة بتركه فان فرض انتهاء الحال الى حيث لا يتمكن من تركه التزم عدم تعلق الحكم به حينئذ وهذا بخلاف حركة المرتعش لعدم التمكن من فعلها وتركها وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن من تركه بل ومن فعله لوجوبه ولا قدرة على الواجب كما يأتى بقول الشيخ واستاقطه أوفى الخ فيه نظر بل لا يوافق ما أشار الى حمل الضرورى عليه هنا كما تبين ثم رأيت القرافي قال في شرح المحصول ما نصه قوله في أول المسألة قوله ما يضطر اليه كالتنفس في الهواء ونحوه لا بد من القطع بأنه غير ممنوع منه مفهومه انه يجوز أن يكون مباحا وليس كذلك بل لا يجوز اذ لا يتعلق به حكم شرعي البتة فالنازل من شاهق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعي بسبب أن القاعدة أن الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بما يجوز أن يفعله الانسان ويتركه اما ما يتعين فيه العمل أو الترك فلا هذا كله بناء على امتناع تكليف مالا يطاق اه وهو متوجه على ما اقتضته عبارة المحصول من تصوير المسألة بما يتمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذى ذكره اه وقد نقل المطار كلام العلامة والامر الاول من كلام ابن قاسم ملخصين ولم يعزه وسكت عن الامر الثانى من كلام ابن قاسم ونقل البناني كلام العلامة مع زيادة ايضاح اقتضاه المقام كما قال ولم يتعرض لكلام

وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقاً من غير تقييد وهو أعلم بمذهب القوم
فرجعت الى طريقة الامام (الثاني) قوله وحكمت المعتزلة العقل يقتضى أن مذهبهم
ابن قاسم أصلاً وقال شيخنا فسروه أى الضرورى بتفاسير كثيرة والمعتمد منها انه ما تدعو
الحاجة اليه بحسب الجبلة والطبيعة لان ما لا قدرة عليه أو المكروه عليه أو الملجأ اليه لا يصح
نسبة الحكم اليه من اباحة أو غيرها فتعين انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة بحيث يكون
له قدرة ليصح نسبة الحكم اليه وبحيث لا يحتاجه دائماً بل بقدر الحاجة فان ما تدعو الحاجة
اليه بحسب الجبلة للشخص عليه قدرة عندهم وهو من قبيل المباح عندهم ولم ينظروا لترتب
مصلحة أو مفسدة عليه وان وجدت كذا ذكره بعض المحققين فهذا القسم لا نظريه لمصلحة
ومفسدة ولا لعدمها بل لذاته من حيث تدعو الحاجة اليه ولذا قال الشارح مقطوع باباحة
وعلى هذا فالمباح عندهم قسماً ما لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة وهو ما سياتى وما لا نظريه
لهما وان اشتمل عليهما وهو هذا فتأمل لتعرف وجه مقابله بالاختيارى وعدم انقسامه
الى الاقسام الخمسة فان قلت كيف يدخل ما لم يشتمل عليهما والموضوع ما يدرك جهة حسنة
أو قبيحة كما فى متن المواظف قلت المراد ما لا يخفى حسنه أو قبحه عند ثبوتها فيه على أن
المصنف رحمه الله تعالى عدل عن هذا التكلف وجعل الموضوع ما قضى فيه العقل
وما لم يقض وتبعه الشارح فله درهم اهـ واقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم
وأما المعتزلة (قسموا الافعال الاختيارية) وهى التى يمكن البقاء والتعيش بدونها كأكل
الفاكهة مثلاً فى البقاع التى غداها أهلها غير التواك والتماز لا فيما غدا أهلها القواكه والثمار
وفى هذا اشارة الى أن الاختيارية هنا ليست بالمعنى المشهور (الى ما تدرك فيه جهة حسنة
أو متبحة) فيقضى العقل بحسنه أو قبحه فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الواجب
والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعنى لا تخلو تلك الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو
من أن يشتمل أحد طرفيها من الفعل والترك على قبح أولاً وعلى الشق الاول اما أن يشتمل
الفعل على القبح فهى محرمة واما أن يشتمل الترك على القبح فهى واجبة وعلى الشق الثانى
فاما أن يشتمل أحد طرفيها على حسن أولاً وعلى التقدير الاول اما أن يشتمل الفعل على
الحسن فهى مندوبة واما أن يشتمل الترك على الحسن فهى مكروهة وعلى التقدير الثانى وهو
الذى لم يشتمل واحد من الفعل والترك على حسن وقبح فهى المباحة (والى ما ليس كذلك
ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الاول الاباحة) أى عدم الخرج وهو قول معتزلة البصرة
وكثير من الشافعية لا سيما العراقيين قالوا واليه أشار محمد فيمن هدد بالقتل على أكل الميتة وشرب
الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت أن يكون آثماً لان أكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم الا

ان العقل منشى الحكم مطلقا و ايس كذلك بل التحقيق في النقل عنهم انهم قالوا الشرع يؤكد الحكم العقل فيما أدركه من حسن الاشياء وقبحها لحسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب بالنهي عنهما فجعل الاباحة أصلا والحرمة بعارض النهي كذا في التقرير شرح التحرير وفي شرح المنهاج للاسنوى فهي مباحة عند المعتزلة وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال في الحصول والمختب اهـ (والخطر) أى الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد وبعض الحنفية والشافعية كما في التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية وابن أبى هريرة من الشافعية كما في شرح المنهاج (الثالث التوقف) بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمة حكما معينا من الخمسة فلا يدري أيها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في الحصول والمختب والبيضاوى في المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضى المضد في شرحه وذكره عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى في كشف البزدوى قال عبد القاهر البغدادي ويفسر التوقف عندهم بان من فعل الاشياء قبل الشرع لم يستحق فعله من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ أبو منصور فانه ذكر في شرح التأويلات وقال أهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز أن يرد الشرع باباحته وقال بعض المعتزلة يجب التوقف فيه الى أن يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه في البقاء اهـ والتوقف قول بعض الحنفية منهم أبو منصور الماتريدى وصاحب الهداية وعامة أهل الحديث ذكره ابن أمير حاج في التقرير وهو مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وأبى بكر الصيرفى من الشافعية واختاره الامام نضر الدين وأتباعه ذكره الاسنوى في شرح المنهاج وذكر عبد القاهر البغدادي وهذا التوقف مذهب أبى الحسن الاشعري وضرار وبشر المربى وبه قال أكثر أصحاب الشافعى قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى في كشف البزدوى وقال ابن أبى الدنيا في المشرع ناقلًا عن التنف بنص والصحيح من مذهب أهل السنة أن الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيهقى في حاشية الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال أصحابنا وعامة أصحاب الحديث الاصل فيها التوقف وهو قول الاشعري اهـ وفي تعليقاته هذا أصح شئ عندى في هذا الباب لان التوقف أصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب أبى بكر وعمر وعثمان وأشباههم من الصحابة رضى الله عنهم اهـ وفي الدر المختار ان الصحيح من مذهب أهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة رأى المعتزلة اهـ وذكر الحلى في شرح جمع الجوامع وأشار بقوله لهم أى المعتزلة الى ما نقل عن القاضى أبى بكر الباقلانى من ان قول بعض فقهاءنا أى ابن أبى هريرة بالخطر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا

الضار والكفران وليس مرادهم ان العقل يوجب أو يحرم وقد لا يستل ذلك بل يحكم به بواسطة ورود الشرع بالحسن والتبجح حكاه بحسن الصلاة في وقت الظهر وقبحها في وقت الاستواء كالاشعري بالوقف مراده نفي الحكم فيها اه كلام الخليل اه كلام المسلم وشرحه المذكور ومن هذا تعلم ان المراد بالافعال الاختيارية هنا هي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها وهو خلاف المعنى المشهور فان الافعال الاختيارية بالمعنى المشهور هي ما يمكن العبد من فعلها وتركها وذلك ليس بمراد هنا ومتى علمت معنى الاختيارية تعلم معنى الافعال الضرورية وهي التي لا يمكن البقاء والتعيش بدونها كما يصرح به قول صاحب كشف المبهم لافيا غداء أهله اتقوا كذا وانما مراد وان المعزلة قسموا تلك الافعال الاختيارية بالمعنى النقيض المشهور الى ما يدرك فيه العقل جهة محسنة أو مقبحة وهذا ينقسم الى الاقسام الخمسة ولا خلاف في هذا انقسم عندكم كما تقدم عن الزركشي حيث قال ولا خلاف عندكم في هذا واليه أشار بقوله وحكمت المعزلة العقل أي فيها يقضى فيه العقل والى ما لا يدرك فيه العقل جهة محسنة ولا مقبحة وهذا انقسم هو الذي اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال كما قل الزركشي وانما الخلاف فيها لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح كفضول الحاجات والتمنعات الى آخر ما سبق وبذلك تعلم ان الصواب هو ما قاله شيخنا في تفسير الضرورى وان هذا القسم يكون للمكف قدرة عليه ولكن لا يستغنى عنه في بقاءه ومعيشتة ينتضى جبلته وانه من قبيل المباح عندكم وانهم لم ينظروا لترتب المصلحة والمقسدة عليه وان وجدت فيكون المباح عندكم قسمين الى آخر ما سبق وحاصله اختياران الضرورى بالمعنى الثالث ومنع انه ينقسم الى الاحكام الخمسة كما زعمه الخواشي هنا لانه لم ينظر فيه للمصلحة والمقسدة ولالعدمهما حتى ينقسم اليها وقد علمت من قول انزركشي ان تقدم في التنبية الثالث يتبادر الذهن الى استشكل قول المصنف لهم فان الخلاف يحكى عن جماعة من أصحابنا الى آخر ما سبق ان الخلاف بين أصحابنا في ذلك انما هو لمقتضى الدليل الشرعى الدال على ذلك بعد مجيء الشرع لا مجرد العقل وان معتمد الاصحاب هو الدليل الشرعى وعلى ذلك نسبة القول بالاباحة الى كثير من الشافعية وأكثر الحنفية نقلا عن ابن أمير حاج في التقرير شرح التحرير وعن شرح المنهاج للاسنوى نقلا عن المحصول والمنتخب ونسبة القول بالخطأ أيضا الى بعض الحنفية والشافعية كما في التقرير ونسبة القول بالتوقف الى الامام انرازى والبيضاوى وابن الحاجب والمضد وصاحب كشف البزدوى وانه قول بعض الحنفية منهم أبو منصور الى آخر ما تقدم عن ابن أمير حاج في التقرير وانه مذهب الاشعري الى آخر ما تقدم عن الاسنوى في شرح المنهاج وعن عبد القاهر البغدادى من انه مذهب الاشعري أيضا وبه قال أكثر اصحاب الشافعية كل ذلك انما هو على مقتضى الدليل الشرعى بعد مجيء الشرع على الوجه الذى بينه الزركشي وان

(الثالث) يتبادر الذهن الى استشكل قول المصنف لهم فان الخلاف أيضا يحكى عن جماعة من أصحابنا كابن أبى هريرة وغيره والذي فعله المصنف هو الصواب لان الخلاف المحكى الصواب ان خلاف المعتزلة على الاقوال الثلاثة انما هو قبل الشرع فيما لا يدرك فيه العقل جهة محسنة أو مقبحة أو نفيهما وان خلاف أصحابنا على الاقوال الثلاثة أيضا انما هو في الافعال كلها وأما الافعال قبل الشرع عند أصحابنا فالصواب ان المراد بالتوقف المنقول عنهم فيها نفي الحكم كما أشار اليه المصنف بقوله بل الامر موقوف الى وروده وصرح به الزركشى والمحلى وليس المراد بالتوقف ما هو بالمعنى المنقول عن المعتزلة الذي هو توقف حيرة فتعقل لتعرف مقدار دقة نظر هذا المصنف وشارحه الجلال وحذا حذو المصنف صاحب المسلم حيث قال ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الخ وإياك ان تنسى ان ذلك الخلاف الذى وقع بين أصحابنا بمدحىء الشرع انما هو أيضا في أهل الفترة الذين بلغتهم دعوة رسول ما بعد اندراس الشرائع وأنه فيما عدا الايمان وسائر العقائد ومالاتخالف فيه الشرائع كما سبق * وكتب ابن قاسم على قول الجلال بخصوصه بان أدرك الخ فقال قال شيخنا العلامة أى بخصوص ذلك الاختيارى لا لكونه من جملة الاختيارات قطعاً بل الامر اختص به واللام فى تخصيصه متعلق بقضى والباء فى بان متعلق بقضى أيضا لكن مقيدا بخصوص والضمير فى فيه يرجع الى الاختيارى مقيدا بخصوص اه وقال شيخنا الشهاب والباء فى بان سببية اه والمعنى على تعلق لام بخصوصه بقضى ان منشأ قضائه ملاحظة أمر يخص ذلك الشئ كان يشتمل خصوصه على مصالحة أو مفسدة ولا ينافى تعلقه بقضى لا باختيارى قوله الآتى والاختيارى تخصيصه ينقسم الخ لان تخصيصه فيه متعلق ينقسم لا باختيارى وهو موافق فى المعنى لتعلقه بقضى فتأمل اه * وقال العطار أى بخصوص ذلك الامر الاختيارى أى تخصيصية اشتمل عليها من مصلحة أو مفسدة أو عدم اشتماله على شئ منهما لا بالنظر لذاته وانه فعل اختيارى * قال السكال يصح تعلقه بقضى محذوفا دل عليه قضى المذكور أو بقوله اختيارى و يكون المعنى أو فعل يختار الماقل الاقدام عليه أو الكف عنه أو يتخير بينهما لاجل خصوصية وجوز الاخير شيخ الاسلام أيضا مستدلا بقول الشارح الآتى والاختيارى تخصيصه الخ والوجه انه متعلق بقضى المذكور كما يدل عليه قوله فيما بعد فان لم يقض العقل فى بعض منها تخصيصه وأما قوله والاختيارى تخصيصه فقد قال الشهاب ان تخصيصه متعلق ينقسم أو بتقدير أى والاختيارى انقضى فيه لاجل خصوصه الخ والباء فى بان أدرك فيه سببية متعلقة بقضى الملل بالخصوصية وضمير فيه يعود على الاختيارى المقضى فيه تخصيصه فتدراك المصلحة فيه فعلا وترك سبب للتضاء بالنسب والكراهة وادراك المفسدة فيه فعلا وترك سبب للتضاء بالحرمة والوجوب وادراك انتنائها

عن أصحابنا في ذلك انما هو لمقتضى الدليل الشرعي الدال على ذلك بعد مجيئ الشرع لا بمجرد العقل وليس خلافهم في أصل التحسين والتقييح بالعقل وصار الفرق بينهم وبين أصحابنا في سبب للقضاء بالاباحة اه فكون الباء في بأن أدرك فيه متعلقا بقضى مقيدا بالخصوص كما قال العلامة لا ينافي ان الباء للسببية كما قال الشهاب ونقل البناني كلام ابن قاسم ملخصا وقال شيخنا يعني ان سبب قضاء العقل أمر يخصه لا أمر يعمه وغيره كما في قوله فان لم يقض العقل الخ وسيأتي بيانه ثم قال ان الباء في بأن أدرك سببية على وجه ما تقدم وبهذا تعلم ان قول العطار أى لخصوصية اشتمل عليها الى ان قال لا بالنظر لذاته وانه فعل اختياري وكذا قول العلامة لا لكونه من جملة الاختيارات كما تقدم غير موافق بل الموافق هو ما قال شيخنا ان الغرض هنا بيان ان المعزلة قسموا الافعال الاختيارية الى ما يدرك العقل فيه مصلحة أو مفسدة أو عدمها فهذا لم يختلفوا في انه ينقسم الى الاحكام الخمسة والى ما لا يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة ولا عدمها وهذا انقسم قد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال كما سبق فمنهم من أدخله تحت أمر عام يشمله وبشمل غيره ولا يخصه ومنهم من لم يدخله تحت الامر العام ولم يلتفت الى ذلك الامر العام ومن أدخله تحت أمر عام اختلفوا ففرق أدخله تحت أمر عام يقتضي عدم الحرج في فعله وتركه فقال بالاباحة وفرق آخر أدخله تحت أمر عام يقتضي الحرج في فعله فقال بالحظر والفرق الثاني الذي لم يلتفت الى الامر العام وعول على ما في الفعل من الخصوصية وهي في الواقع ونفس الامر متحققة في الفعل وتقتضي حكما معيناً ولعدم ادراك العقل لتلك الخصوصية لا يدري ما هو ذلك الحكم المعين قالوا بالتوقف حيرة وسيأتي بيان هذا المقام بما هو اوضح ومن ذلك الذي أؤخذ به تعلم ان الحواشي اشتغلوا بالامور اللفظية التي قدمناها عنهم ولم يتعرضوا لبيان الغرض المقصود من المنصف والجلال والله اعرف * وكتب ابن قاسم على قول الجلال فأمر قضائه فيه فقال أى قضاء العقل في ذلك الشيء قال شيخنا الشهاب وهذه الجملة جواب قوله فما قضى ولك أن تقول جواب اسم الشرط انرفوع بالابتداء ولا بد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزوم محذور صناعي وان قدر بأن قيل الاصل فأمر قضائه فيه به أى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلاً لزم ان قوله أمر مستدرك لا فائدة له لان ما بعد قوله وهو عين قضاء العقل في الفعل ان ضروري مثلاً بما قضى به فيه غايته انه تفصيل لما تقدم ويجاب بأن الاضافة في أمر قضائه بيانية سلمنا انها غير بيانية فإيراد الامر كون الضروري مقطوعاً باباحته وكون غيره ينقسم الخ وذلك ليس عين القضاء المذكور اه وأقول جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال شيخنا العلامة في قوله فأمر قضائه ما نصه أى تفصيل مقضى قضائه به فيه فأمر واقع على تفصيل مقتضى ويدلك على ذلك قول الشارح وهو ان

هذا الخلاف من ثلاثة أوجه أحدها أنهم خصوا هذه الأقوال بما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وأما ما يقضى فينقسم إلى الأحكام الخمسة ولهذا نسبهم أصحابنا إلى التناقض في قول الضروري الخ اه وقول شيخنا الشهاب فالمراد بالامر كون الضروري الخ يرجع حاصله إلى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لا ينبغي ما في ما استدل به على الاستدراك من ان ما بعد هو عين قضاء العقل أى ولا دلالة لذلك على الاستدراك اه وقد نقله العطار والبناني ملخصا ولكن العطار عند قول الشارح فما قضى به والبناني هناك وهنا وكتب شيخنا على قول الجلال مقطوع باباحته فقال قال الصفوى في شرح منهاج البضاوى الا عند من يجوز التكليف بالحال وهذا يفيد ان المراد بالضرورة ما لا يمكن الانسكاك عنه ويدل عليه زيادة الشارح على غيره قوله في الهواء المفيد ان المراد بالضرورة هو كون التنفس في الهواء وهذا مع كونه لا يمكن الانسكاك عنه واقع بالاختيار فهو من حيث كونه لا يمكن الانسكاك عنه مقطوع باباحته مع قطع النظر عن المصلحة والمفسدة اذ لا ينظر اليهما الا بعد تحقق الامكان فليتأمل فلعل هذا أدق مما سبق اه وأقول ان هذا المبحث مبنى على أصول المعتزلة وهم لا يجوزون التكليف بالحال لذاته مطلقا كالجمع بين المتضدين ولا الحال لذاته بالنظر لصدوره من المكلف وان كان ممكنا لذاته بالنظر لصدوره من الخالق جل شأنه كخلق الجواهر ولا الحال عادة بالنظر للمكلف أيضا كحمل الجبل فما قاله الصفوى مبنى على خلاف مذهب المعتزلة ومن قولهم انه مقطوع باباحته تعلم انه مكلف به فلا يكون عندهم من قبيل الحال لا لذاته مطلقا ولا لذاته بالنظر لصدوره من المكلف ولا عادة بل هو ممكن محض داخل تحت قدرة المكلف وانما لما قدمناه عنهم من القول بوجوب الصلاح والاصلاح على الله تعالى كان خلق الهواء لتنفس فيه الحيوان الذى من أنواعه الانسان الذى من افراده المكلف واجبا على الله تعالى لانه مما يحتاج اليه المكلف في بقاءه وتعيشه وأما زيادة الشارح قوله في الهواء فهي لا تخص به بل هي في كلام غيره كما علم مما نقله ابن قاسم فيما تقدم ومع ذلك فتلك الزيادة انما هي لبيان وجه كون التنفس مما يتوقف عليه حياة المكلف وبقاؤه وذلك لان التنفس هو عبارة عن الشهيق والزفير والشهيق ادخال الهواء البارد النافع وجذبه بواسطة الرئتين والزفير اخراج الهواء الحار الضار من الجوف وطرده منه بواسطة هما أيضا فاذا لا يتأتى التنفس بدون الهواء ولا حياة ولا بقاء للمكلف بدون ذلك فكان خلق الهواء واجبا على الله عندهم لذلك فكيف بعد هذا ينظر الى ما في التنفس من المصلحة أو المفسدة أو عدمهما بل لا بد من قطع النظر عن كل ذلك فكان مقطوعا باباحته أى بعدم الحرج فيه فالتعين ما قدمه شيخنا لا ما قاله الصفوى فان المعتزلة لا يقولون به كما سبق وكتب ابن قاسم على قول الجلال ان اشتمل على مفسدة فعله خرام كالظلم أو تركه فواجب

من رجح الاباحة أو الحظر لان ذلك عندهم يستند الى دليل العقل وفرض المسئلة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه وأما أصحابنا فقوالهم في جميع الافعال هذا على طريقة الامدى ومن كالعديل الخ فقال فيه أمران الاول انه لا ينبغي ان الضمير المضاف اليه في قوله فعله عائذ للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بمعنى الحاصل بالمصدر فلا اشكال في اضافة الفعل الى ضمير الفعل لاختلاف معنى المضاف والمضاف اليه لكن يبقى الاشكال من جهة انه نسب هنا المتسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم المشتمل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودى انذى هو الحاصل بالمصدر والحاصل بالمصدر انما هو المضاف اليه اللهم الا أن يقال سهل اضافتهما للمضاف وان كان متعلقهما الذى هو المكلف به انما هو المضاف اليه اتحادهما فى الخارج وكون الفرق بينهما اعتباريا على انه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذى نشأ عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصر بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسياق الكلام وما قبله اثنانى ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج الى تقييد لكنه يستفاد من مقابله لان وصف أحد المتقابلين بشئ فى مقام تمييزه قرينة ظاهرة فى اختصاصه به وانتثائه عن التقابل الآخر* والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة استفادتها من التقابل والحذف مع قرينة عليه بمنزلة ان ذكر قوله أو تلى مصاحبة فعله أى ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابله لما قبله فلا يكون ضابط المندوب متناولا للواجب وقوله أو تركه أى ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة ما ذكر فلا يكون ضابط المكروه متناولا للحرام وقوله وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فباح أى وان لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة ولا مصلحة بقرينة مقابله لما تقدمه و بقرينة عدم تخصيص فاعل الاشتمال بخصوص الفعل أو الترك كما فعل فيما سبق فانه لما أضاف الاشتمال فيما سبق الى خصوص الفعل تارة والترك أخرى ثم أطلق هنا مع التقابل لما سبق دل ذلك دلالة ظاهرة على اضافة الاشتمال هنا الى أعم من الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطل به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من ان شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام واتقسم المسمى بالمندوب صادق بالواجب لاختلاف طرفي المصلحة والمفسدة وكذا المسمى بالمكروه صادق بالحرام كذلك فيكون المسمى بالواجب مندوبا أيضا وبالحرام مكروها أيضا باعتبارين ومن ان الضمير فى قوله وان لم يشتمل ان عاد على الفعل ذى الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضائر قبله تناول المكروه وان عاد على أحد الطرفين المتعاطفين باو وهما فعله وتركه لزم فى طرف فعله تناول المكروه أيضا وفى طرف تركه تناول المندوب ووجه سقوط هذا ان الضمير عائذ

تأنيه والثاني ان ممتد بهم دليل العقل ومعتد أصحابنا الدليل الشرعي اما على التحريم لقوله تعالى (يسألونك ماذا أحل لهم) ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم فدل على ان حكم على الفعل لا باعتبار خصوص فعله فقط ولا اعتبار خصوص تركه فقط بل باعتبار المتناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة في ذلك كما تبين فان الفعل الذي هو الحاصل بالمصدر اعتبار الشارح أولا تارة خصوص فعله وتارة خصوص تركه ثم أطلق في مقابلة ذلك اشارة الى ارادة ان معنى الاعم من كل منهما فأحسن التأمل اه ونقله العطار ملخصا ونقله البناني كذلك مع زيادة قليلة للايضاح ثم قال ولا ينبغي ان كلا من الجوابين تكلف ينبو عنه مقام التعريف المبني على البيان والايضاح اه فقال شيخنا لانه لا بد فيه من التصريح بالقيود وفيه ان ذلك ان سلم انه لا بد منه حتى مع القرينة الظاهرة كما هنا فانما هو في التعريف الحقيقي لا المأخوذ من التقسيم لانه في الحقيقة بيان للاقسام لا تعريف فتدبر اه وقال شيخنا عبارة السعد بعد ان جعل المضاف المعنى المصدرى والمضاف اليه الحاصل بالمصدر كما هنا فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به في كلامهم اذ هو الحاصل بالمصدر قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به اه وحاصله انهم أطلقوا المأمور به على الحاصل بالمصدر مسامحة واعتبروا الحسن والقبح فيه وفي التحقيق المأمور به بالمعنى المصدرى والحسن معتبر فيه بان يكون متعلقه حسنا فتدبر لتعرف ما قاله المحشي بعد اه والذي قاله المحشي بعد هو قوله بخلاف الفعل بالمعنى المصدرى فلا يتصف بذلك لعدم كونه وجوديا الخ وقد بين شيخنا ما فيه بعد ذلك فقال هذا أى عدم كونه وجوديا لا يمنع من وصفه بالحسن لانه ليس اعتباريا محضاً كبحر من زئبق وجبل من ياقوت بل اعتبارى له منشئ الا ترى الى مقارنته بالاختيار تارة وعدمها أخرى فهو المكلف به على ما هو التحقيق اذ لا تكليف الا بفعل اختياري والاثر بعد تعليق القدرة به حاصل اضطرارا فتأمل اه وكل ما قاله شيخنا من الاجعله المكلف به حقيقة هو الفعل بالمعنى المصدرى فانه غير مسلم بل الحق ان المكلف به هو المعنى الحاصل بالمصدر فالمكلف به في انصلاة هو الهيئة المركبة من الافعال والاقوال المخصوصة المنتهجة بالتكبير المختمة بالتسليم وهي اننى تكون فرضاً تارة ومنسوبة تارة أخرى وهي المتصرفة أولا وبالذات من قوله تعالى ﴿ اقيموا الصلاة ﴾ وهي التي يثاب عليها ويعاقب على تركها وهي التي توصف بكونها عبادة وهكذا يقال في غيرها من المأمورات والمنهيات والقول بانه لا تكليف الا بفعل اختياري مسلم والعملية فعل لغة وشرعا ووجوب حصولها بعد تعليق الارادة والقدرة بها وجوب بالاختيار وهو يحتمل الاختيار ولا يتأنيه والتكليف بالفعل بالمعنى المصدرى غير متصود بالذات بل لكونه وسيلة لما هو متصود ومأمور به أولا وبالذات وهو المعنى الحاصل بالمصدر وكون الحاصل بالمصدر الذي هو الاثر اضطراريا

اشياء كلها على الحظر وأما على الإباحة لقوله تعالى (خاق لكم ما في الارض جميعاً) وقوله (أعطي كل شيء خلقه ثم هدى) وذلك يدل على الاذن في الجميع وأما الوقف فلتعارض الأدلة فهذه

بعد تعلق القدرة لا ينافي كونه اختيارياً بمعنى ان المكلف متمكن من فعله بمباشرة أسبابه ومن تركه بعدم مباشرتها فهو انما صار اضطرارياً وواجباً بالاختيار وهذا مما يحقق الاختيار كما قلنا فتدبر والقول بان الفعل بالمعنى المصدرى والفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر يتحدان في الخارج وان الترق بينهما اعتبارى خلاف التحقيق فان كلا منهما من مقولة تغاير المقولة الاخرى بالذات والمعنى المصدرى اعتبارى لا وجود له أصلاً في الخارج فكيف يتحدان فيه بل المراد من اتحادهما ان الوجود في الخارج هو المعنى الحاصل بالمصدر وهو الاثر الخارجى وهو منشأ المعنى المصدرى الاعتبارى الذى هو نفي وسلب محض في الخارج نعم هو اعتبارى صادق له تحقق في نفسه لا في الخارج وقد قدمنا لك شيئاً يتعلق بهذا فتذكره * وكتب ابن قاسم على قول الجلال فان لم يقض العقل في بعض منها فقال قال شيخنا الشهاب هو سلب جزئى لا كلى لان ليس بعض سور السالبة الجزئية وقال شيخنا العلامة المراد منها السالبة الجزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لوقوع النكرة وهى بعض في سياق النفي اه ونقله العطار مازجا كلام الشهاب مع كلام العلامة مع تغيير ونقله البناني بحروفه وقال شيخنا عبارة الناصر هو سالبة جزئية لا كلية لان ليس بعض سور السالبة الجزئية عندهم فانظره مع ما ذكره المحشى تبعاً لابن قاسم ولعل قوله لا ما يؤخذ الخ بيان من عنده لكلام الناصر لكن ابن قاسم عزاه كله للناصر لقوله بعد ذلك اه ثم ان المراد من النكرة الواقعة في سياق النفي هو الفعل لانه في قوتها لا لفظ البعض اذ وقوعه في سياق النفي هو الذى أفاد السلب الجزئى فكيف يتوهم منه السلب الكلى فتدبر اه وهذا الذى قاله شيخنا مأخوذ من قول العطار حيث غير عبارة ابن قاسم التى نسبها للعلامة لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لان الفعل نكرة وقع في سياق النفي الا انه لما ذكر لفظ بعض رجع الى السلب الجزئى اه والمراد بقولهم لا ما يظهر من العبارة أى عبارة المصنف قبل النظر الى عبارة الشارح وقولهم الا أنه لما ذكر اللفظ بعض أى الشارح شرحاً لكلام المصنف وبهذا يتبين لك ان النكرة التى وقعت في سياق النفي هى الفعل وهو يقضى في كلام المصنف لا لفظ بعض الذى وقع في كلام الشارح وان قول ابن قاسم وهى قوله بعض خلاف الصواب وكتب ابن قاسم على قول الجلال لخصوصه فقال متعلق يقضى أى فان اتفق قضاءه من جهة الخصوص فلا ينافي قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء ولا ينه وبين ما قبله من قوله وحكمت المعزلة العقل في الافعال قال شيخنا العلامة وان تبادر التناقض قال لان

للمدراك الشرعية الدالة على احوال قبل ورود الشرائع فلو لم ترد هذه النصوص لقال الاصحاب لا علم لنا بتحريم ولا اباحة ولقالت المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضر عدم ورود الشرائع العقل قاض في الجميع الا انه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو منفعة أو انتفاءها وتارة لا يقضى بخصوصه بان لم يدرك ما ذكر بل لعمومه لعموم دليله اه وأقول هذا الكلام من الشيخ يقتضى حمل جملة قوله وحكمت المعتزلة العقل في الافعال على الإيجاب الكلى وقد ينظر فيه بما يؤخذ من قوله السابق أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل من ان العقل لا يحكم في بعض الافعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الالهام وحينئذ فلا يتوهم تناقض بينها وبين قوله فان لم يقض حتى يحتاج الى الجواب اه ونقله العطار ملخصا واقتصر البناني على ما للعلامة ملخصا وقال شيخنا عبارة المواقف وشرحه وأما ما لا يدرك جهته بالعقل لافي حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه وأما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فليل بالحظر والاباحة والتوقف اه قال الفخرى في حواشيه حاصل كلامه انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص وأما اذا لوحظت بهذا العنوان أعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنه أو قبحه فانه يحكم فيها به وهذا معنى الحكم على سبيل الاجمال ولا شك في اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل وقبح آخر اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف في الحكم ويدرك جهة واحد منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بان كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما وبهذا اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالحظر أو الاباحة اه وهذا يفيد ادراك العقل في ذلك جهة الحسن والقبح ولعله كذلك الا انها ليست لخصوصية الفعل بل لاجل الدليل العام ويدل على ذلك قول السعد في حاشية المضد المراد بعدم حكم العقل انه لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح وهذا لا ينافي الحكم العام بالحرمة أو الاباحة بل الوجوب نظرا للدليل اه يعنى ان جهة الحسن أو القبح أدركها العقل لكن من الدليل العام لا من ذات الفعل اه وهذا الذي قالوه جميعا ابعاد في القول فان كلام الجلال صريح في ان العقل لم يدرك في الفعل جهة محسنة أو مقبحة خاصة به ولذلك لم يدرك فيه حكما لهذه الجهة الخاصة ولكن نظرا لعموم الدليل الذي اقتضى اطراده ان تكون جميع الاحكام في جميع الافعال تابعة للجهة المحسنة أو المقبحة تختلف المعتزلة في قضاء العقل فيما ذكر فادخله بعضهم فيما خلق لحاجة المكف وبعضهم أدخله فيما فيه تصرف في ملك الغير وبعضهم لم ينظر لهذه الجهة العامة وقال لا بد ان تكون في هذا الفعل جهة محسنة أو مقبحة أو لا يكون فيه واحدة منهما فلا بد له من حكم معين لم يدركه فتوقف توقف

(والثالث) ان الواقفين أرادوا وقف حيرة كما قاله ابن التلمساني وأما أصحابنا فأرادوا به انتفاء الحكم على ما سبق

حيرة كما سبق عن الزركشي وغيره وبهذا تعلم ان المعتزلة يقولون ان العقل قاض في الجميع الا انه تارة يدرك في الفعل بخصوصه جهة خاصة محسنة أو مقبحة أو يدرك انتفاءهما فيدرك في هذا الفعل من هذه الجهة حكما معينا وتارة لا يدرك شيئا مما ذكر في بعض الافعال مع كونه جازما باشتمال ذلك الفعل على جهة محسنة أو مقبحة أو بانتفاءهما في الواقع ونفس الامر فلا يدرك العقل في ذلك الفعل حكما معينا لا أمر يخص ذلك الفعل من وجود جهة محسنة أو مقبحة أو انتفاءهما وهذا هو الذي اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة فلا وجه لقول السعد بل الوجوب ومن هذا تعلم ان قول المصنف وحكت المعتزلة العقل ايجاب كلي وكلام الجلال صريح في ذلك فانه قال تفصيلا لقول المصنف وحكت المعتزلة العقل فما قضى به في شيء منها الى ان قال فان لم يقض العقل في بعض منها الخ فان هذا التفصيل صريح في ان جميع الاحكام في جميع الافعال اندرجت تحت تحكيم العقل عندم ولكن العقل تارة يدرك الجهة التي بواسطتها يدرك الحكم المعين في الفعل المعين وتارة لا يدرك ذلك على وجه مأمور ولا يجوز ان يجعل قول المصنف المذكور قضية مهمة وان ذكره شيخنا كالحواشي وجعله احتمالا في كلام المصنف المتقدم لدفع التناقض كما جعل كون كلام المصنف المذكور كلية احتمالا آخر مع دفع التناقض وكيف يجوم التناقض بين القضية الكلية وما اندرج تحتها من الاقسام وقد قدمنا لك أيضا ما لورجعت اليه لا تنضح لك الحال في هذا المقام وكتب ابن قاسم على قول الجلال في قضائه فيه فقال أي في ذلك البعض لعموم دليله أي دليل المقضى به اذ الدليل بالحقيقة انما هو للمقضى به الذي هو مدرك العقل وقضائه معناه ادراكه فالفاء في دليله للقضاء بمعنى المقضى به أو للمقضى به المقدر اضافته للقضاء أي في مقضى قضائه أي في تعيين قضائه بمعنى المقضى به أو في تعيين مقضى قضائه ويمكن عودها للبعض بنوع تسمح اه ونقله العطار ملخصا ومثله البناني وكتب ابن قاسم على قول الجلال لعموم دليله فقال متعلق بقضائه أي لدليل لا يرجع بخصوصه بل لما بعينه وغيره اه وكتب أيضا على قوله على أقوال فقال أقول قد يشكل جعل الاقوال في القضاء بالثالث اذ لا قضاء فيه لما تقدم ان الخلاف في تعيين المقضى به الا ان يكون في الكلام مسامحة وتغليب أو أراد بالقضاء أعم مما هو على وجه التفصيل كما في غير الثالث وعلى وجه الاجمال كما في الثالث اذ فيه قضاء باحسد الامر من غير تعيين اه ونقله العطار والبناني وقد علمت ان القائلين بالوقف انما وقفوا وقف حيرة في تعيين الحكم في الواقع مع اعتقادهم بوجود الحكم في الواقع وبذلك تعلم انهم قائلون بقضاء العقل ولكنهم لا يعلمون عين ما قضى به فلا

اشكال على ان قول ابن قاسم كما تقدم ان الخلاف في تعيين الخ صريح في ان القضاء متفق عليه وسيأتي تصريحه بذلك * وكتب ابن قاسم على قول الجلال أي لا يدري انه محذور أو مباح الخ فقال قال شيخنا العلامة تسيير الوقف بذلك يقتضي ان اختلاف الاقوال في تعيين المقضى به لا في القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولا فاختلف في قضائه فيه اه وأقول لا مخالفة لان القضاء في قوله فاختلف في قضائه بمعنى المقضى به أو على حذف المضاف أي في مقضى قضائه أي فيما قضى به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذي تقدم عنه أيضا أعني عن شيخنا المذكور اه ولخصه العطار ومن هذا تعلم ان القضاء نفسه متفق عليه ومتحقق في جميع الاقوال فلا اشكال بالثالث في جعل الاقوال في القضاء كما سبق ولو جعل القضاء بمعنى المقضى به لا اشكال أيضا بالثالث لان القائلين به قائلون بوجود مقضى به معين في الواقع لكن العقل لم يدركه لعدم ادراك الحسن أو القبح * وكتب ابن قاسم على قوله مع انه لا يخلو عن واحد منهما فقال أقول فيه بحث لان الظاهر المفهوم من الاستدلال ان المراد بالاباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول المصنف في شرح المنهاج من جملة كلام ذكره في هذه المسألة قال امام الحرمين فانهم لم يعنوا بالاباحة ورود خبر عنها وانما أرادوا استواء الامرين في الفعل والترك اه وحينئذ فدعوى عدم الخلو عنهما ممنوعة لجواز كونه واجبا أو مندوبا مثلا لكن خفيت المفسدة أو المصلحة على العقل فلم يدرك فيه شيئا وعلى هذا فتقوله أولا فباح ممنوع أيضا لجواز ان يكون واجبا أو مندوبا مثلا ومن هنا ينظر في اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله اشارة أي قوله مع انه لا يخلو عن واحد منهما اشارة الى ان القضية مانعة الجمع والخلو معا لان ظاهر قوله انه محذور أو مباح يصدق بانتفاهما معا فافاد ان أحدهما ثابت في نفس الامر اه ونقل العطار توجيه العلامة المذكور ثم ساق بحث ابن قاسم المار ذكره ونقله الباني ملخصا وكتب شيخنا على قول الباني المفهوم من كلامه الخ فقال قد يقال مقابلة الاباحة بالخطر فتقتضي ان المراد بها المأذون فيه مطلقا ولكن المفهوم من كلام ابن الحاجب والمضدان المراد بالاباحة التخيير في الفعل والترك وهو الظاهر كما يفيد دليل القائل بها المستدل بعارضه مع دليل الحظر القائل بالوقف فالصواب ان المراد بها التخيير لانه غاية ما يدل عليه تعارض الدليلين * وكتب شيخنا أيضا على قوله لجواز كونه واجبا الخ فقال ان أراد جواز ذلك في ذاته فلم ولا يضر وان أراد جوازه بالنظر للدليل وهو تعارض هذين الدليلين فممنوع والكلام انما هو في ذلك * وبالجملة فكلام ابن قاسم هذا غفلة عن كون القضاء فيه للدليل لا لما فيه من مصلحة أو مفسدة ألا ترى الى قول الشارح فاختلف في قضائه فيه لعموم دليله اه وقد علمت مما قدمناه لك عن الزركشي تقلا عن ابن

التامسني ان القائلين منهم بالتوقف أرادوا وقف حيرة اه * قال في مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم الثالث التوقف بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمة حكما معيناً من الخمسة ولا يدري أيها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في المحصول والمختب والبيضاوي في المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضي العنبر في شرحه وذكره عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف الزدوي قال عبد القاهر البغدادي ويفسر التوقف عندهم بان من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله ثواباً ولا عقاباً والى هذا القول مال الشيخ أبو منصور فانه ذكر في شرح التأويلات وقال أهل السنة والجماعة ان العقل لاحظ له في معرفة هذا القسم أي فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته وقال بعض المعتزلة يجب التوقف فيه الى أن يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه البقاء اه ومن هذا تعلم انهم اختلفوا في تفسير التوقف عند القائلين به ولكن الجلال لدقة نظره أشار بعبارة هذه الوجيزة الى اختيار ائمة الاول وان التوقف عن القول بالحظر الذي قال به البعض وعن الاباحة بمعنى عدم الحظر التي قال بها البعض الآخر لا ينافي تفسير التوقف بعدم العلم بحكم معين مع أن ثمة حكماً من الاحكام الخمسة لا يدري أيها واقع لان التوقف عن القول بالحظر بمعنى المنع أو الاباحة بمعنى عدم المنع لتعارض دليليهما لا ينافي التوقف بمعنى عدم العلم بحكم معين من الاحكام الخمسة ولذلك قال المولوي ابن عبد الحق التوقف لا بمعنى عدم الحكم بل بمعنى عدم العلم بالحكم اه فقول الجلال لا يدري انه محذور أو مباح أي لا يعلم انه ممنوع أو غير ممنوع وقوله مع انه لا يخلو عن واحد منهما أي عن الحظر والاباحة بمعنى المنع وعدمه كما يدل على ذلك قوله لانه اما ممنوع منه فمحذور أولاً أي غير ممنوع منه فباح وهذا صريح في أن مراده بالمباح ما قابل للممنوع فيصدق بباقي الاحكام الخمسة فقول العلامة أن القضية مانعة خلوها منها مانعة جمع فتكون منفصلة حقيقية حق وهو المتعين لان التقسيم فيها واقع بين الشيء وهو المنع ونقيضه وهو عدم المنع وأما بحث ابن قاسم بان مرادهم بالاباحة استواء الفعل والترك كما في شرح المنهاج للمصنف فقير مسلم وان قاله في شرح المنهاج لانه لا يمكن أن يكون المراد بها ذلك المعنى عند هؤلاء كما هو صريح كلام الجلال حيث جعلها في مقابلة المنع وجعل للممنوع هو المحذور وما ليس بممنوع هو المباح فان هذا يعني أن المراد بالمباح هو مقابل للممنوع وهو المأذون فيه وجعل الحظر والاباحة بهذا المعنى هما القولان المطويان وقد علمت أن التوقف بهذا المعنى الذي قلناه منقول عن من ذكرناهم وانه يشعر به كلام ابن الحاجب في المختصر والعنبر في شرحه وأما ما قاله شيخنا من أن المذهب من كلام ابن الحاجب والعنبر أن المراد بالاباحة التخيير في الفعل والترك فقد علمت انه لا يصح أن تكون في كلام القائلين بها بمعنى التخيير وكيف يمكن والاباحة

بمعنى التخيير انما تدرك من انتفاء المصلحة والمفسدة وكل مباح بهذا المعنى فهو من القسم الذي
 قضى فيه العقل والاسلام فيما لم يقض فيه العقل بشئ من مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما كما هو
 صريح كلام الجلال المتقدم فتعين ان يكون المراد بالمباح في كلامه المأذون فيه مطلقا كما قاله
 شيخنا أول كلامه على أن صاحب كشف المبهم على متن المسلم فسر الاباحة عند هؤلاء بعدم
 الحرج وقال هو قول معتزلة البصرة وقد أجاب كما يأتي عن الاعتراض على مذهبي الحظر والاباحة
 بأنه يلزم عليهما جواز انتصاف فعل واحد بمحكمين متضادين وهما الوجوب والاباحة أو الحظر
 الى آخر ما يأتي فقال في آخر جوابه على أنه لا تضاد بين الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل
 وبين الوجوب اهـ وهذا يخالف ما يفهم من كلام ابن الحاجب والمضد ان سلمنا أن كلامهما
 يفهم منه أن الاباحة بمعنى التخيير قال الجلال دليل الحظر أن الفعل تصرف في ملك الله بغير
 اذنه اذ العالم أعيانه ومنافعه ملك له تعالى اهـ وكتب ابن قاسم على قوله ان الفعل تصرف الخ
 فقال هذه صغرى قياس حذف كبراه وتبيته أى وكل تصرف في ملك الله بغير اذنه ممنوع
 فهذا التصرف ممنوع اهـ وقال العطار لم يتعرض لابطال الاقوال المذكورة لظهور أخذه
 مما سبق له فته ساق استدلال الاصحاب على انتفاء الحكم قبل البعثة بانتفاء لازمه قبلها بنص
 القرآن فاقضى ذلك بطلان دليلي الحظر والاباحة اللازم منه بطلان دليل التوقف وهو تعارض
 بينهما لا انتفائه حينئذ وبعد أن نقل كلام ابن قاسم السابق قال دليل الكبرى القياس على الشاهد
 والجواب منع الكبرى بالفرق بين تصرف الشاهد دون الغائب وأبضا حرمة التصرف في ملك
 الشاهد مستفادة من الشرع اهـ ونقل شيخنا هذا الجواب عن المواقف وقال وفي المضد الجواب
 أن حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوعة قانها تنبني على السمع ولو سلم انها عقليّة فذلك
 فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال
 بجداره والاصطلاء بناره اهـ ومع ذلك فالمعتزلة قائلون بالاذن العقلي قبل ورود الشرع فكيف
 يكون التصرف ممنوعا على رأيهم وأقول قول العطار اللازم منه بطلان دليل التوقف الخ ظاهره
 اننا أبطلنا التوقف بإبطال التعارض اللازم لبطلان الدليلين لانهما متى بطلا فلا وجود لهما
 فلا تعارض وليس كذلك بل أن بطلان التوقف هو بالطريق الذي بطل به القولان الآخران
 لانك علمت أن التوقف عندهم بمعنى عدم العلم بالحكم لا بمعنى عدم الحكم بل هم قائلون
 بأن نعمة حكما معينا من الاحكام الخمسة لا نذريه ومتى أثبتنا أن لا حكم قبل الشرع أصلا
 بطل بالضرورة التوقف بهذا المعنى أيضا قال الجلال ودليل الاباحة أن الله تعالى خلق العبد
 وما ينتفع به فلو لم يسح له لكان خلقهما عبثا أى خاليا عن الحكمة اهـ وكتب ابن قاسم على
 هذا فقال أى واللازم منتف لان الله تعالى لم يخلق شيئا الا لحكمة فينتفى الملزوم وهو عدم الاباحة

قال العضد الجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما خلقهما ليشبهه
فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اه * وعبارة المواقف وشرحه الجواب
ربما خلقه أى العبد ليصبر عنه أى عن المستنفع به ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذا
حكمة جليلة أو خلقه لغرض آخر لا نعلمه اه ومثله فى العطار ملخصا واقتصر شيخنا على جواب
العضد واعتراضوا على القائلين منهم بالخطر والاباحة بوجوه الاول كيف تقولون بالخطر والاباحة
العقلين قبل الشرع وقد فرضتم أن العقل لم يدرك حسنا ولا قبحا فى الفعل أى ان الكلام
مفروض فى فعل لا تدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة فلو كان ذلك الفعل محظورا كما يقول به
فريق منكم أو مباحا كما يقول فريق آخر لكان مما تدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة وهو
خلاف المفروض فالتقول بالخطر والاباحة مع هذا المفروض جمع بين المتنافيين وأجابوا عن
ذلك بأن المفروض أن العقل لم يدرك جهة الحكم تفصيلا فى فعل فعل فلا ينافى انه أدرك
جهة الحكم اجمالا حكم العقل فيه بالخطر أو الاباحة اجمالا بحسب العلم بالجهة اجمالا لا ينافى
عدم ادراك جهة محسنة أو مقبحة تفصيلا وكثيرا ما ينتفى ادراك الشئ تفصيلا ولكن يدرك اجمالا
كالنتيجة فى الشكل الاول بالقياس الى كبراه فانها تعلم فيها اجمالا لاشتمالها عليها ولا تعلم تفصيلا
فان نتيجة قولنا العالم متغير وكل متغير حادث تعلم اجمالا من قولنا كل متغير حادث فانه مشتمل
على قولنا العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التفتازانى فى شرح الشرح
أخذا بما ذكره العضد فى آخر شرح المختصر * قل الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر
أقول فيه تأمل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال فى أ كل الفاكهة مطمئنا فيعلم الحكم
المخصوص بفعل فعل ككل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى النسبة الى ذلك الحكم
الكلى الاجمالى الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضرورى ولا يخفى ما فيه من
التعسف اه وأقول ما قاله الفاضل ميرزا جان أنما ورد على الجواب المذكور بناء على ما فهم من
ظاهر جعل عدم ادراك الحكم تفصيلا مع ادراكه اجمالا كعدم العلم بالنتيجة تفصيلا مع العلم
بها من كبرى القياس اجمالا فان ظاهر هذا التشبيه يقتضى ان يكون الحكم التفصيلى مندرجا
فى الحكم الاجمالى كاندراج النتيجة فى الكبرى وحينئذ يرد هذا الاعتراض ولكن هذا
الظاهر من التشبيه ليس بمراد من عدم العلم تفصيلا بالحكم بل المراد انه لا علم للعقل بجهة محسنة
خاصة بحكم أو جهة مقبحة خاصة بحكم بفعل فعل وهذا انتقدار قد اتفق عليه جميعهم والخلاف
بعد ذلك فالتريق الذين قالوا بالوقف وقفوا مع هذا المقدار فلم يقولوا بحكم معين بل وقفوا
حيرة فى تعيين هذا الحكم والفريق الذين قالوا بالخطر قالوا عدم علم العقل بما ذكر لا يمنع علمه
بجهة عامة مقبحة هى التصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيندرج حكمه تحت حكم هذا العام فيكون

محظورا والفريق الذين قالوا بالاباحة قالوا أيضا عدم علم العقل بما ذكر لا يمنع من علمه بجهة عامة تقتضى الاباحة فيندرج حكمه تحت حكم هذا العام فيكون مباحا ولا يضرهم بعد ذلك ان العقل اذا علم الحكم على الاجمال علم الحكم المخصوص بفعل فعل بضم الصغرى السهلة الحصول لان علم الحكم المخصوص من هذه الجهة العامة الاجمالية لا ينافى عدم علم العقل بالحكم المخصوص من الجهة الخاصة بفعل فعل وقد أشار الجلال الحلى الى هذا الذى قلناه دفعا لاعتراض الفاضل ميرزا جان بقوله فى بعض منها تخصيصه فاشار الى ان عدم القضاء أى عدم ادراك الحكم انما هو من جهة المخصوص وبقوله فاختلف فى قضائه فيه لعموم دليله ان القضاء فيه انما هو لعموم الدليل ولو بتعارض الدليالين عند التماثلين بالوقف على الاعتراض الثانى على التماثلين بالخطر والاباحة انه يلزم على كل من القولين انصاف فعل واحد وهو الذى لم يدرك فيه العقل جهة محسنة أو مقبحة بحكمين متضادين وهما الوجوب والاباحة أو بالخطر فى نفس الامر فانه فرض عدم العلم بالحكم بسبب عدم العلم بجهة خاصة فى فعل خاص ويجوز ان يكون حكمه الوجوب مثلا فى نفس الامر وقد أثبت حكم الاباحة أو بالخطر فيجتمع الاباحة أو بالخطر المتضادان مع الوجوب فى فعل واحد وهو مستلزم لاجتماع التقيضين ولا يمتنع فى دفع هذا الايراد الجواب بالاجمال والتفصيل المتقدم لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض لان الاجمال والتفصيل فى علة معرفة الحكم لا فى محل الحكم الذى هو الفعل والحاصل ان الحيثية هنا تعليلية وهى لا ترفع التناقض لان المروض للتقيضين يبق واحد بخلاف ما لو كانت الحيثية تقييدية فان المروض باعتبار التقيدين يصير مختلفا

قال صاحب فوائد الرحمت يمكن الجواب بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم فى خصوص فعل فعل وتجوز ان يكون غير الاباحة أو بالخطر حتى يلزم من اثباتهما ولو بالدليل الاجمالى اجتماع المتناقضين بل المقصود عدم العلم بالحاصل بدليل مخصوص لكل فعل فعمدوا الى دليل اجمالى شامل لكل فعل فوجدوه حاكما بالاباحة أو بالخطر وحينئذ لا تناقض اه وأنت تعلم ان حاصله لا يزيد على ان الحكم واحد فى فعل مخصوص لكن لا يعلمه العقل بعلة خاصة بل بعلة عامة اجمالية شاملة لكل فعل فليس الحكم متعددافضلا عن ان يتحقق التناقض بين الحكمين فلنائل ان يقول كما لا تعلم العلة الخاصة للاباحة أو بالخطر كذلك يجوز ان لا تعلم العلة الخاصة لحكم الوجوب فى ذلك الفعل مع تحققها فى ذلك الفعل فى نفس الامر وبسببها يتحقق حكم الوجوب من الله تعالى والان قد أثبت حكم الاباحة أو بالخطر فى نفس الامر فى ذلك الفعل بسبب علة عامة فيلزم جواز اجتماع التقيضين قال فى حاشية كشف المبهم ان مبنى هذا الايراد على زعم أهل المذهبين وهو

العلم بالحكم مع عدم العلم بالحكم المخصوص في نظر الشارع نظرا الى خصوصية الفعل ويمكن ان يجاب بان الحكم الاجمالي موقت الى ورود الشرع بالخصوص فكان كالاكتفاء فاذا كان خطأ فهناك يجب العمل به الى ظهور الصواب مع عدم اتصاف الفعل بالحكمين فتدبراه قال المولوى ابن عبد الحق وأنت تعلم أن المعتزلة قائلون بان العباد قبل البعثة بل قبل علمها يعلمون أحكام الأفعال التي ثبت بها التكليف فيلزم حرج عدم الامتثال والجهل لوجود العقل الذي هو الرسول المعلم عندهم وبالجمله لا عذر لهم قبل ورود الشرع لوجود الرسول المعلم وبهذا ظهر ان ما قاله بعض الشراح في دفع الحرج عنهم ان الاحكام التي يدرك فيها جهة محسنة أو مقبحة تنقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الواجب والحرام والمكروه والمنسوبة والمباح والتي لا يدرك فيها جهة محسنة أو مقبحة فلم فيها قبل الشرع ثلاثة أقوال الإباحة والحظر والتوقف وعلى كل تقدير لا حرج اما على تقدير علم الاقسام الخمسة فظاهر واما على تقدير عدم علمها فلان بعد علم البعثة وثبوتها بالشرع أيضا قد ثبت فيها التوقف كما سيأتى في مواضع عديدة فكما انه لا حرج في الشرع لا حرج في العقل وهذا بناء على ان في صورة التوقف لا يجب شئ من الفعل والتكليف الى ان يتبين أحد الاحكام من الشرع أو العقل اه ليس بشئ اذ لا معنى للتوقف على رأى المعتزلة وذلك لان الرسول المعلم أعنى العقل حتى الى يوم القيامة فيلزم الحرج وانما لا حرج في التوقف بعد انتقال الرسول وبعد بذل الجهد في شريعته وأما في غيرها في التوقف حرج لا محالة اه وأقول حاصل جواب المعتزلة عن هذا الايراد كما في كشف المبهم انه لا يلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر بل بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم أهل المذهبين لافى نفس الامر اه ولا يلزم من كون العقل رسولا معلما وهو موجود قائم بالمكلف قبل ورود الشرع وبعد وروده الى يوم القيامة ان يدرك الجهة المحسنة أو المقبحة على وجه الخصوص في كل فعل حتى يرد عليهم ما قاله المولوى ابن عبد الحق من انه لا معنى للتوقف على رأيهم الى آخر ما سبق عنه وبهذا تعلم اندفاع الاعتراض الثانى أيضا قال الجلال ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما * وكتب عليه ابن قاسم فقال لم يقل ودليل الوقف كما قال في الاولين اذ لا حكم فيه بخلاف الاولين ففيهما حكم ولا يكون الا عن دليل اه ومثله في العطار والبناني واعتراضوا على القول بالوقف بان معنى الوقف على ما تقدم ان ثمة حكما معينا من الاحكام الخمسة وعدم العلم بان أيها واقع وهذا يقتضى الوقف في الخصوصية أى عدم العلم بالحكم نظرا الى العمل بمخصوصه ولا يقتضى عدم العلم بالحكم من قاعدة كلية فلا يناقى العلم بحكم ذلك للفعل بالاجمال وبقاعدة كلية مجمله فيكون ذلك الحكم حكما واقعا لا حوقف على ورود الشرع فلا وجه للوقف ودفعوا هذا الايراد بأن التامنين بالوقف يقولون

بالوقف بالنظر الى الفعل بخصوصه وأما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالوقف وحاصل
الايراد على ما قاله صاحب المسلم في الحاشية ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المعينة
المخصوصة في كل فعل فلا تكون القضية المحكوم فيها على ذلك التقدير بديهية عند العقل
ولا يلزم من هذا ان لا يكون حكم ذلك الفعل مستنبطاً من قاعدة كلية معلومة عقلاً ويكون
ذلك الحكم حكماً واقعياً لا يتوقف على ورود الشرع بمعنى ان عدم معرفة العلة المخصوصة
في كل فعل لا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل ويكون ذلك الحكم مطابقاً لما في نفس
الامر بالاستنباط من قاعدة كلية وهذا الايراد غير الايراد المورد على المذهبين السابقين اذ مدار
المذهبين السابقين على انتظار حكم الشرع فيرد عليهما ما أوردوه من انه يلزم انصاف الفعل
الواحد بمحكمين متناقضين في نفس الامر فانهم حكموا بالاباحة أو التحريم مطلقاً والمفروض
عدم معرفة الجهة المخصوصة بكل فعل فعل فيحتمل ان يكون في البعض جهة محسنة معلومة
لله تعالى فيكون الحكم بحثية الوجوب فيجتمع فيه الوجوب مع التحريم أو الاباحة ولا
ينفع الجواب بالاجمال والتفصيل على ماسبق ايضاحه وبذلك يتدفع ما قال قد أوردتم على
المذهبين الاولين عدم كناية الاجمال والتفصيل في منع المناقاة وهنا أوردتم على مذهب الوقف
عدم المناقاة بين الحكم الاجمالي وعدم الحكم تفصيلاً وأما الجواب عن ذلك بما تقدم فهو
لا يفيد لانهم لو قالوا بالوقف بالنظر الى الفعل بخصوصه وأما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا
يقولون بالوقف لكانوا قائلين بحكم من الاحكام الخمسة بالنظر الى تلك القاعدة الكلية وهذا
خلاف المتنوث عنهم لما قدمنا انهم واقفون وقف حيرة على الوجه السابق ولم يكن مذهب
الواقفين مقابلاً للمذهبين الاولين من كل وجه ولهذا كله قال الجلال أولاً في تفسير الوقف
أى لا يدري انه محظور أو مباح الخ وآخراً ووجه الوقف عنهما تعارض دليلهما فدفع الاعتراض
عن القائلين بالخطأ والاباحة بان ما يظهر من تناقض مذهبهما حيث قالوا بالخطأ أو الاباحة
وان للعقل قضاء في ذلك مع نفهم قضاءه أولاً ليس تناقضاً حقيقياً لان نفي القضاء من حيث
الخصوص لا ينافي القضاء من حيث العموم وان قضاء العقل من حيث العموم قضاء بحسب
الزعم ويجوز ان يكون خطأ عند ورود الشرع بالكشف عن الحكم التابع للجهة الخاصة
بالفعل فلا اجتماع للتضيض ودفع الاعتراض عن الواقعية حيث قالوا بالوقف لعدم ادراك
العقل جهة خاصة في الفعل مع انه لا يلزم من ذلك ان لا يدرك العقل جهة عامة بها يحكم حكماً
مطابقاً للواقع فلا وجه للوقف بان الجهة العامة قد تعارضت لانها تنحصر في دليلي القائلين
بالخطأ والاباحة ومع عدم ادراك الجهة الخاصة وتعارض القاعدة العامة لقاعدة أخرى مثلها
لا يمكن الجزم بحكم معين لامن الجهة الخاصة ولا من القاعدة للعامة قال الجلال وأشار بقوله لهم

أى للمعتزلة الى ما نقله عن القاضي أبى بكر الباقلانى من ان قول بعض فقهاءنا أى كابن أبى هريرة بالحظر وبعضهم بالإباحة فى الأفعال قبل الشرع إنما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم ماتبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا كالاشعرى فيها بالوقف مراده به نفى الحكم فيها أى كما تقدم اهـ وكتب ابن قاسم على قوله فى الأفعال قبل الشرع فقال قال شيخنا العلامة تنازعه الحظر والإباحة وعموم الأفعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضا لانهم إنما قالوا ذلك فى البعض الذى لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اهـ ويحاج بان أل للجنس أو للعهد فلا مخالفة اهـ ومثله فى العطار ولم يعزه لاحد اهـ وكتب على قوله إنما هو لغفلتهم فقال فيه بحث لان ذلك لا يمنع ان ذلك المقول قول ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيرا واثقولا ينسب لقائله وان اعتقد غيره غلطه فيه فكيف يشار الى نفيه عن ذلك البعض بقوله لهم الا ان يحاج بانه لم يرد النفى حقيقة بل حكما لانه فى حكم المنفى عن ذلك البعض لان صدوره عنه فى حكم غير الصادر عنه لعدم جريانه على قواعده والله أعلم اهـ ومثله فى العطار ولم يعزه وفى البنانى كذلك مع تفسير خفيف وقد تبع الجلال فى ذلك الزركشى وقد قدمنا لك كلامه الذى قال فيه والذى فعله المصنف هو الصواب لان الخلاف المحكى عن أصحابنا فى ذلك إنما هو لقتضى الدليل الشرعى الدال على ذلك بعد مجئ الشرع الخ وقد قدمنا ذلك أيضا عن غيره وبهذا تعلم ان الجلال لم ينكر صدور هذا القول عن نسب اليه وإنما يقول قد صدر عنه لغفلة عن تشعب الأقوال على مذهب الاعتزال وإنما جعل صدور هذه الأقوال عن غفلتهم للعلم بان من نقل ذلك عنهم من أصحابنا لم يتبعوا مقاصد المعتزلة بل اتبعوا قواعدا نعم بوجود هذا الخلاف بين أصحابنا لكن بعد ورود الشرع عند اندراس الشرائع والجهل بها كما سبق منفصلا نعم أن الجلال بين أن قول بعض فقهاءنا كابن أبى هريرة بالحظر وبعضهم بالإباحة فى الأفعال قبل الشرع ولذلك قال إنما هو لغفلتهم الخ وأما الزركشى قال الخلاف المحكى عن أصحابنا بعد مجئ الشرع ولعل الجلال قد اطلع على أن بعض النحاة قال بالحظر كابن أبى هريرة والبعض بالإباحة فى الأفعال قبل الشرع فنسبهم الى الغفلة وهذا لا ينافى أن الخلاف ثابت فى ذاته بين أصحابنا فى الأفعال بعد الشرع على الوجه المتقدم اهـ وكتب على قوله عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة فقال فيه بحث لان الكلام فيها لم يقض العقل فيه بخصوصه بان لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه لدليل عام فكيف يفرع ذلك عن أصول المعتزلة أى الحسن والتبجح العقليين مع انها تابعان للمصلحة والمفسدة والقرض انتفاؤها الا أن يقال المراد بأصولهم هنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع فليتأمل اهـ ونقله العطار والبنانى وقال شيخنا وجهه مامر من ثبوت الحسن والتبجح فى ذلك أيضا لذاته بل للدليل العام اهـ وبذلك اندفع بحث ابن قاسم المار ذكره

وبطل قوله والفرض انتفاؤها وذلك لان الحسن والتبجح وان انتفيا لذات الفعل فيما لا يدرك فيه العقل مصلحة أو مفسدة خاصة لكنهما لم ينتفيا في ذلك بما أدركه فيه من المصلحة أو المفسدة للدليل العام «وكتب المطار على قول الجلال للعلم بأنهم ائح فقال علة لكون قولهم المذكور لغفلتهم عن الشعب وقوله مقاصدهم أى أصولهم اه وبهذا تعلم اننا لولا علمنا أن هذا البعض لم يتبع مقاصدهم وأصولهم لجعلناه قائلًا بهذا القول حقيقة ولكن لما علمنا بذلك جعلنا قوله بما ذكرنا شيئًا عن شعب هذا الخلاف عن أصولهم التي لا يقول بها ولا بمقتضاها وقول الجلال كما تقدم أى في قول المصنف بل الامر موقوف ائح

﴿تخرج الفروع على الاصول﴾

ومما يتفرع على الخلاف أى بين أصحابنا عند اندراس الشرائع في زمن الفترة في أن الاصل الحظر أو الاباحة أو الوقف (مسائل) منها أن العامى اذا لم يجد في بلاده ولا في غيرها من البلاد حكم واقعة وقمت له ولا وجد ناقلًا لحكمها قال ابن الصلاح فهذه مسألة فترة الشريعة وحكمها كما كان قبل ورود الشرع والصحيح فيه لا تكليف حكاه عنه النووي في الروضة وأقره وخرج عليه في شرح المذهب النبات المجهول سيمته والابن المجهول كونه لبن ما كحل أو غيره ورجح الاباحة وهذا ضعيف لان اللبن قد علم حكم الشرع فيه وما يباح منه وما يحرم فالموجود فيه حكم ولكن متردد بين تحريم وابعاح فلا يحسن تخريجه على هذا الاصل وأما النبات فلا يبعد تخريجه فيه كحيوان لم يرد فيه حل ولا حرمة وقد خرج النووي الشعر المشكوك في طهارته ونجاسته والنهر المشكوك في كونه مملوكًا أو مباحًا وهذا يخرج ضعيف قال الزركشى في البحر والقواعد والتحقيق أن نخرج هذه الفروع لا يستقيم لامرين أحدهما أن الاصل المخرج عليه ممنوع في الشرع وانما ذكره الاثمة على تقدير التنزيل لبيان أبطال التحسين والتبجح العقليين بالدلة السمعية فان الشرع عندهم كاشف لا يمكن وروده على خلاف العقل الثانى أن الكلام فيما قبل الشرع وهذه حوادث بعد الشرع وكأنهم رأوا أن ما أشكل أمره يشبه الحادث قبل الشرع لكن الفرق بينهما قيام الدليل بعد الشرع فيما أشكل أمره انه على الغفوى ومما يتخرج على ذلك من المسائل ما ذكره في الاطعمة أن الاصل في الحيوان الاباحة الا ما دل دليل خاص على خلاف ذلك فلو وجد حيوان لم ينص الشرع فيه على تحليل ولا تحريم ولا أمر بقتله ولا نهى عن قتله ولا نص على نجاسته ولا في معنى المنصوص عليه بتحريم أو يتنجس ولا خالطته نجاسة ولم نجى للعرب عبارة باستطابته ولا باستخبائنه ولا أشبه شيئًا منها فقيه وجهان أحدهما الحل عملاً بقاعدة أن الاحكام انما تتلى من الشرع وأن العقل لا يحسن ولا يقبح بالنسبة الى ترتيب الاحكام ومن قال بالتحريم فآخذه أن الاصل في الاشياء

(والصواب امتناع تكليف الغافل والمليح وكذا المكروه على الصحيح ولو على امتثال وانتم القائل لا يثارة نفسه) فيه مسائل في احداها يتبع تكليف الغافل كالتأثم والناسي لمضادة

قبل ورود الشرع التحريم فيستصحب ذلك بعده وهو ضعيف اهـ وبالجملة فالحلل عند الشافعي ما لم يدل الدليل على تحريمه بناء على أن الاصل في الاشياء هو الحل وعند أبي حنيفة الحلل ما دل الدليل على حله وثمرة الخلاف تظهر في المسكوت عنه فعلى قول الشافعي هو من الحلل وعند أبي حنيفة هو من الحرام اهـ ملخصا من النجم اللامع مع زيادة وحذف

وأنت اذا تأملت ما ذكرناه لك تعلم أن المعتزلة اختلفوا فيما بينهم فيما لم يقض فيه العقل بحسن ولا قبح على الاقوال التي حكاه المصنف وهي خاصة بهم وموضوعها في الاشياء قبل ورود الشرع ولذلك قال المصنف لهم فقيده هذه الاقوال بانها لهم وان اصحابنا اختلفوا بعد ورود الشرع في أهل الفترة الذين بلغتهم الدعوة ولكن اشتهت عليهم أحكام الفروع ولم يهتدوا فيها الى نقل عن شريعتهم على أقوال ثلاثة أيضا على الوجه الذي بيناه ومن هذا تعلم أن الامرين اللذين ذكرهما الزركشي لبيان عدم استقامة تخرج هذه الفروع انما يستقيمان لو كان التفريع على مذهب الاعتزال والواقع أن التفريع على مذهب الاصحاب وعلى ذلك يتفرع على هذا الخلاف بين اصحابنا كل حادثة لم يعلم الحكم فيها لا من كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قياس فيكون المكف فيها كأهل الفترة الذين اشتهت عليهم أحكام الفروع فهي على الخلاف أيضا لانه يأتي فيها أيضا ولذلك وقع الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة فيما هو مسكوت عنه كما سمعت في مسألة في قال الغزالي في المتحول اجمعوا على جواز فتور الشريعة بالنسبة الى من قبلنا خلافا للكمبي لاجل قوله بالمصباح وأما بالنسبة الى شريعتنا فمنهم من منه وفرق بان هذه الشريعة خاتمة الشرائع قال والمختار انها كشرع من قبلنا في ذلك اذ ليس في العقل ما يحيله وفي الحديث في يأتي عليكم زمان يختلف رجلان فلا يجدان في من يقسم بينهما ومثل ذلك جواز امكان خلو واقعة عن حكم مع بقاء الشريعة على نظامها قال الغزالي والمختار احاطة ذلك وقوعا في الشرع لا جواز في العقل لعلمنا بأن الصحابة ما تجزوا عن واقعة وما اعتقدوا خلوها عن حكم اهـ من النجم اللامع بتصرف وأقول ان الفتور في شريعتنا لم يكن عن عدم وجود حكم الحوادث فيها بل لاشتباه طرق الاخذ أو عدم الاهتداء اليها فلا ينافي احاطة وقوع خلو حادثة عن حكم والدليل على ذلك قوله تعالى في اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي وانه أعلم

قال المصنف (والصواب امتناع تكليف الغافل والمليح وكذا المكروه على الصحيح ولو على القتل وانتم القائل لا يثارة نفسه) قال الزركشي فيه مسائل في احداها يتبع تكليف الغافل كالتأثم والناسي لمضادة هذه الأمور للفهم فينتفي شرط صحة التكليف ولا يرد ثبوت الاحكام في أفعاله

هذه الامور للفهم فينتفى شرط صحة التكليف ولا يرد ثبوت الاحكام في افعاله في الغفلة والنوم لان ذلك من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وقال القفال انما طلب منه سجود السهو في الغفلة والنوم لأن ذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب وقال الثناي انما طلب منه سجود السهو ووجبت الكفارة على المخطئ لكون الفعل في نفسه محرماً من حيث أنه محذور عنده لا أنه في نفسه منهي عنه في هذه الحالة لانه لا يمكنه التحفظ منه وتعبير المصنف بالصواب يشعر بأن مقابله قول مزيف واليه أشار في المنهاج بقوله بناء على التكليف بالمحال أى فان منعناه فها هنا أولى وان جوزناه فلا شعري هنا قولان نقلهما ابن التلمستاني وغيره قالوا والشرع ان للتكليف هناك فائدة وهي الابتلاء وهنا لفائدة له لكن نقل ابن برهان في الأوسط عن الفقهاء أنه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل في انقضاء وعن المتكلمين المنع اذ لا يتصور ذلك عندهم وقد يظن ان الشافعي يرى تكليف الغافل من نصه على تكليف السكران وهو فاسد فانه انما كلف السكران عقوبة له لانه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه الحد بخلاف الغافل * الثانية يتنع تكليف الملجأ ايضاً والمراد به من لا يجد مندوحة على الفعل مع حضور عقله وذلك كمن يلقي من شاهق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرنش وسياق المصنف يقتضي حكاية خلاف في هذه الحالة وكلام الأمدى في الأحكام يشير اليه بناء على جواز تكليف ما لا يطاق عقلاً وان امتنع سمعاً * الثالثة يتنع تكليف المكره والمراد به من ينسب اليه الفعل فيقال فعل مكرها غير مختار وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل الا بالصبر على ايقاع ما أكره به كمن قال له قادر على ما يتوعد اقتل زيداً والا قتلتك لا يجد مندوحة عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذي ألقى من شاهق وان اشتركا في عدم التكليف لكن تكليف هذا المكره أقرب من تكليف الملجأ كما ان تكليف الملجأ أقرب من تكليف الغافل الذي لا يدري فاذا ان مراتب ثلاثة كما رتبها المصنف فأبعدها تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوه تكليف الملجأ فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوه المكره فانه يدري وله المندوحة عن الفعل لكن بطريق تارة لم يكن الشرع الصبر عليها كما في الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة قيل انه كلفه كما في الاكراه على القتل فيعتقد أكثر الفقهاء أنه كلف الصبر على قتل نفسه والمختار عند المصنف أنه كلف انه لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافي له لاستوائهما في نظر الشارع فلما آثر وأقدم لمجرد حفظ نفسه وجب عليه القصاص في الأصح واثم بلا خلاف وهذا معنى قوله ولو على القتل وأما قوله واثم القاتل فهو جواب عن سؤال مقدر تتمده اذا كان المكره غير مكلف فما بال المكره

ووجبت الكفارة على المخطئ لكون الفعل في نفسه محرماً من حيث أنه محظور عنده لانه في نفسه منهي عنه في هذه الحالة لانه لا يمكنه التحفظ منه وتعبير المصنف بالصواب يشعر بان على القتل ياتم وأجاب بأنه لا ياتم من حيث أنه مكروه وأنه قتل بل من حيث أنه أثر نفسه على غيره فهو ذو وجهين جهة الاكراه ولا اثم فيها وجهة الايثار ولا اكراه فيها وهذا لانك اذا قلت أقتل زيدا والا قتلك فعناه التخيير بين نفسه وزيد فإذا أثر نفسه فقد اثم لانه اختار وهذا كما يقال في خصال الكفارة محل التخيير لا وجوب فيه وعمل الوجوب لا تخيير فيه فكذا هنا أصل القتل لا عقاب فيه واقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار نفسه على غيره قال وهذا تحقيق حسن وبه يعلم انه لا استثناء لصورة القتل من قولنا المكروه غير مكف وقول الفقهاء الاكراه يسقط أثر التصرف الا في صور انما ذكره لضبط تلك الصور لانه يستثنى من حقيقته شيء في تنبيهان في الأول ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكروه خلاف ما عليه الأصحاب وقد رجع عنه آخرأ ووافق الاشعرية على جواز تكليفه وان كان غير واقع قال ابن برهان في الأوسط المكروه عندنا مخاطب بالفعل الذي أكره عليه ونقل عن الحنفية أنه غير مكف قال وانعقد الاجماع على كونه مخاطباً بما عدا ما أكره عليه من الافعال ونقل عن المعتزلة ان المكروه غير مخاطب وهذا خطأ في النقل عنهم بل عندهم أنه مخاطب الا أن العلماء رأوا في كتبهم ان الملجأ ليس بمخاطب فظنوا ان الملجأ والمكروه واحد وليس كذلك اه وكان حق المصنف أن يقول بما أكره عليه ليخرج الصورة التي حكى ابن برهان فيها الاجماع وكأنه لم يتعرض لذلك لأنه في غير ما أكره عليه ليس بمكروه الثاني ما اختاره في القائل هو بظاهره مصادم للاجماع ففي التلخيص لامام الحرمين أجمع العلماء قاطبة على توجيه النهي على المكروه على القتل وهذا عين التكليف في حال الاكراه وهو مما لا منجى منه اه وقال الشيخ في شرح اللمع انعقد الاجماع على ان المكروه على القتل مأمور باجتنب القتل ودفع المكروه عن نفسه وانه آثم بقتل من أكره على قتله وذلك يدل على أنه مكلف حال الاكراه وكذلك صرح به الفزالي وغيره واقتضى كلامهم تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكراهه على الاسلام وأما ماخالف فيه داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على القتل فلا خلاف في جواز التكليف به اه ونقله الولي العراقي وزاد ان البيضاوي استثنى تبعا لصاحب الحاصل معرفة الله تعالى فجعل القائل مكلفاً بها لانه لو عرف تكليفه بها لعرف الله تعالى فيكون الأمر بمعرفة الله تحصيلاً للحاصل وهو محال ورده بان الحق أنها لا تستثنى فان الحاصل هو المعرفة الاجمالية والمكف به المعرفة التفصيلية وقال ان ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكروه بما أكره عليه هو قول المعتزلة وأما ابن جماعة

مقابلته قول مزيف واليه أشار في المنهاج بقوله بناء على التكليف بالحال أى فان منعناه فهنا أولى وان جوزناه فللاشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى وغيره قالوا والفرق ان للتكليف هناك

فنقله أيضاً وقال فى مبحث العاقل فان قلت يرد وجوب المعرفة قلت هو مستثنى بالاجماع فان قلت لم لم يستثنه المصنف أجاب الشارح بأنه لضعفه قلت وهو فاسد بل لغير هذا كما ذكرناه فى غير هذا اه وقد علمت من كلام الولى العراقى ان الحق ان المعرفة لاستثنى وسيأتى وجهه فلا وجه لكلام ابن جماعة من أصله وقال فى مبحث المكره معترضاً على مانقله الزركشى عن المصنف من قوله وهذا تحقيق حسن قلت هذا شىء لادليل عليه وعلى كلام الزركشى فيما نقله من تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه داعية الشرع لا بما اذا خالف داعية الاكراه داعية الشرع بقوله قلت وعندى فى هذا بحث مرجعه الى التعلق بالمطلق أو التمسيد فتفطن لذلك اه وأقول فقد علمت من كلام الزركشى ان المراد بالعاقل من هو كالنم والناسى ومذهب الحنفية فى ذلك ان العوارض عندئذ نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها أو ترك ازالها والسماوية أكثر تغيراً وأشد تأثيراً وحى احدى عشر وقد عدوا منها الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاعماء وهذه الامور كلها مضادة للهمم فيدخل من قام به واحد منها فى مفهوم العاقل فأولها الجنون هو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبیحة المدركة للعواقب بان لا تظهر آثارها وتمتع أطرافها وقال الحنفية فيه ان القياس يقتضى ان يكون الجنون مسقطاً للتكليف بكل العبادات لمناقاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يترد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافى أهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للثواب هذا اذا اعترض الجنون بعد البلوغ أما اذا بلغ مجنوناً فانه يسقط الوجوب مطلقاً ممتداً أو غير ممتد على قول وعلى قول آخر لا فرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنوناً ففى كل من الصورتين الممتد مستثناً وغير الممتد غير مسقط وقالوا ان الامتداد فى الصلاة بان يزيد على يوم وليلة بساعة فى قول وفى قول آخر ان تصير الصلوات ستاً فالشرط فى الامتداد هو التكرار لتأكد الكثرة فيتحقق الحرج غير ان فريقاً اعتبر نفس الواجب أعنى جنس الصلاة فاشتراط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات التى جن فيها ستاً وفريقاً اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر وهو الوقت مقام الحكم تيسيراً على العباد فى سقوط القضاء وفى الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفى الزكاة بان يستغرق الحول فى قول أو الجنون فى أكثر الحول كاف فى قول آخر وأما ايمان المجنون فلا يصح مطلقاً لعدم تصوره منه لعدم العقل وأما المعاملات فهو يؤاخذ منها بضمان الافعال كما لو أنلف مال انسان لتحقيق الفعل منه حساً مع ان المقصود هو المال وأدائه يحتمل النيابة بخلاف أقواله فانها

قائدة وهي الابتلاء وهنا لا فائدة له لكن نقل ابن برهان في الاوسط عن النخاء انه يصح
تكيل الغافل على معنى ثبوت الفعل في الذمة وعن المتكلمين المنع اذ لا يتصور ذلك عندهم
لا يعتد بها شرعا لا تنفاه تعقل المعاني فلا تصح أقاربه ولا عقودها وان أجازها الولي وثانها
الصغر وهو حالة أصاية في الانسان تمنع العقل أو كماله وقالوا ان الصغير قبل ان يعقل كالجنون
أما مده فيحدث له ضرب من أهلية الاداء لكن الصغر مع ذلك عذر فيسقط عنه ما يحتمل
السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا أداه كان فرضا لا نفلا حتى
اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهد عنه ساقطان وثالثها العته وهو اختلال
في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وحكمه حكم انصبي
مع العقل فلا يمنع صحة القول والفعل حتى صح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له
وفي طلاق امرأته أى الغير واعتاق عبده أى عبد الغير وينع ما يوجب الزام شئ يحتمل
السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن المولى ولا يبعه ولا شراؤه لنفسه بدون
اذن المولى وبطالب الحقوق الراجعة بالانلاف لا بالعقد كمن المشتري وتسليم المبيع ولا نجب
عليه العقوبات ولا العبادات وفي انتقويم انه نجب عليه العبادات احتياطا ورأبها النسيان وهو
عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة أعم من ان يكون
بمحيث يتمكن من ملاحظتها أى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا أو يكون بمحيث لا يتمكن
من ملاحظتها الا بعد نجش كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء وأما في عرف الشرع
فهو أعم والنسيان عند الحنفية لا ينافى الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق
العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو أثلف مال انسان
ناسيا يجب عليه الضمان وأما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصيره كأن يأكل
في الصلاة ناسيا حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذرا وأما
لا بتقصيره منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في
الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل أو لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى
تركها لكن ليس هناك ما يذكر افطارها بالبال أى واجرها على اللسان فسلام الناسي في الصلاة
يكون عذرا حتى لا تبطل صلاته وخامسها النوم وهو عجز عن الادراكات أى الاحساسات
الظاهرة وعن الحركات الارادية وقالوا انه يوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لا مناع
القيم والعقل حالة النوم ولا يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطه حالة النوم لعدم اختلال النوم
بالذمة وامكان الاداء حقيقة بالانتباه في الوقت أو خلقا بالقضاء والمعجز عن الاداء انما يسقط
الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة

وقد يظن أن الشافعي يرى تكليف الغافل من نصه على تكليف السكران وهو قدس قته إنما كلف السكران عقوبة له لأنه تسبب بحرم حصل باختياره وهذا وجب عليه الحد بخلاف واستدل ببقاء نفس الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» فإنه لو لم تكن الصلاة واجبة لما أمر بالقضاء قيل وفي لفظ عن إشارة إلى وجوبها حال النوم والأما كان نائما عن الصلاة وسادسها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والحركة بسبب مرض يعرض للدماغ أو انقلاب وهو فوق النوم لأن النوم حالة طبيعية تعطل معها القوى المذكورة والاغماء نوع من المرض فهو على خلاف النوم ألا ترى أن الانتباه من النوم يكون سريعا وأما الانتباه من الاغماء فغير ممكن إلا بعسر بعد إزالة أسبابه وهو في اتقياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بأن يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لأنه يندر وجوده شهرا أو سنة وبهذا تعلم أن الغافل بجميع أنواعه مكلف على معنى ثبوت الفعل في الذمة الذي هو نفس الوجوب بمعنى شغل ذمة العبد بالتعمل أو الكف وإن لم يكن مكفئا بالاداء وتفرغ الذمة حال الغفلة بل إنما يكف بالاداء حقيقة عند زوال الغفلة في الوقت أو خلقا بالتضاء عند الانتباه بعد خروج الوقت إلا في الأحوال التي يكون في تكليفه بالاداء والقضاء حرج على التفصيل السابق ومذهب الحنفية هذا يوافق ما قدمناه عن الزركشي نقلا عن ابن برهان أنه نقل في الاوسط عن الفقهاء أنه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل في الذمة وعن المتكلمين المنع إذا يتصور ذلك عندهم اه فإن هذا يفيد أن المانع لتكليف الغافل بمعنى ثبوت الفعل في ذمته هم المتكلمون لا الفقهاء وهذا مبني على أن الفقهاء جميعا يقولون بالفرق بين نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة بالفعل وبين وجوب الاداء بمعنى تفرغ الذمة بلا فرق بين العبادات والمعاملات ولكن المشهور في كتب الاصول كما صرح به صاحب التوضيح وغيره أن علماء الشافعية لا يفرقون بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون لا وجوب الا ووجوب الاداء في العبادات إلا في المعاملات وعلى ذلك لا يكون الغافل مكفئا لأنه عاجز عن الاداء وغفلته مضادة لتفهم الخطاب بالاداء ولما أورد على هذا وجوب القضاء على النائم مثلا بعد اليقظة أجابوا بأن ذلك من قبيل ربط الاحكام بأسبابها أي من قبيل خطاب الوضع لا من قبيل خطاب التكليف قال في المستصفي مسألة تكليف الناس والغافل عن ما يكف محال إذ من لا يفهم كيف يقال له أفهم اما ثبوت الاحكام بأفعاله في النوم والغفلة فلا ينكر كزوم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف السكران الذي لا يعقل محال كتكليف الساهي والمجنون والذي يسمع ولا يفهم بل السكران أسوأ حالا من النائم الذي يمكن تنبيهه ومن المجنون الذي يفهم كثيرا من

الغافل (الثانية) يمتنع تكليف الملجأ أيضا والمراد به من لا يجد مندوحة على الفعل مع حضور عقله وذلك كمن يلقى من شاق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بناء على له وإنما

الكلام وأما نفوذ طلاقه وزوم الغرم فذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب وذلك مما لا ينكر اه ومقتضى قول اتقنا وأما طلب منه سجود السهو ووجبت الكفارة على المخطئ لكون الفعل في نفسه محرما الخ ان المخطئ كالساحي بعد من أفراد الغافل فيمتنع تكليفه على مختار المصنف فنقول الخطأ قد عرفه الحنفية بان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فإنه قصده الرمي لكنه لم يقصد به الانسان فوجد قصده غير تام وذلك لان تمام قصده الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصده الفعل دون قصده المحل وهذا هو مراد من عرف الخطأ بأنه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة أمر مقصود سواء قال في التلويح وتجاوز المؤاخذه بالخطأ لقوله تعالى ﴿ ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ﴾ فإنه لو لم تجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا تجوز لان المؤاخذه هي على الجنابة وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جنابة وقصد هذا والخطأ يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و يصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بمحد ولا قصاص لانه جزء كامل فلا يجب على المذنب وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزء مال لاجزاء فعل و بوجب الدية والكفارة في القتل لانه يصلح سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ ولذلك وجبت على العاقلة في ثلاث سنين لكنه لا ينفك عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فكان الفعل باصم له مباحا وبترك التثبت محظورا فلذلك أوجب الكفارة أيضا ويقع طلاقه عند الحنفية لان دوام العمل بلا سهو وغفلة أمر لا يوقف عليه الا يخرج فاقبم البلوغ مقامه وعند الشافعي لا يقع طلاقه اهدم الاختيار خصارا كالتائم وبهذا تعلم ان المخطئ يتعلق بعقله خطاب الوضع و يترتب عليه أصل الوجوب بمعنى شغل الذمة عند الحنفية كما يؤخذ كل ما فصلناه مما ذكره صدر الشريعة في توضيحه والسعد في تلويحه عند الكلام على العوارض ومثله لغيرها أيضا وقال في مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم فهم المكلف الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالتاسي والتائم والمجنون والسكران وغيرهم عندنا أي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالحال كما نص عليه القاضي المعتمد في شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق بالخطاب مان يصدق بأنه مكلف والالزام الدور ولزم ان لا يكون الكفار مكلفين كذا ذكره الفتازاني في شرح الشرح والابهرى في حاشية شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا إنما

هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش وسياق المصنف يقتضي حكاية خلاف في هذه الحالة وكلام الامدى في الاحكام يشير اليه بناء على

يصح ويصدق اذا كان مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم والمعلوم على الآخر في التحقق كذا ذكره الناضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وأما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكره العلوى في حاشية شرح الشرح * وحاصله ان كون المراد من الفهم المشروط في التكليف هو التصديق باطل لوجهين الاول انه يلزم عليه الدور لان كونه مكلفا موقوف على التصديق بكونه مكلفا والتصديق بكونه مكلفا موقوف على كونه مكلفا فيلزم الدور وهذا انما يرد على القائلين بان التكليف انما هو بالشرع ولا ينتهض على رأى القائلين ان التكليف بالعقل كالمعتزلة والثاني انه يلزم عليه عدم تكليف الكفار لان الكفار لا يصدقون بالتكليف ومتى انتفى الشرط انتفى المشروط وقيل اشتراط الفهم للتكليف منقوض بالتكليف بمعرفة الله وقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله وارد فلا جائز ان يكون واردا بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله وحينئذ فيستجبل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشئ وهو غافل عنه وأجيب عن هذا النقض في حاصل ناج الدين الارموى والمنهاج للبيضاوى تبعا له بان وجوب معرفة الله مستثنى من هذا الاشتراط لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في أول الواجبات وهو معرفة الله تعالى *

وقال التتازانى في شرح الشرح فعلى هذا أى على ارادة تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامثال من فهم الخطاب لا التصديق به لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن حصوله بدون معرفة الله تعالى وأجاب عنه ابن التلمسانى ثم القرائى بان الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية وهذا الجواب الاخير هو الذى نقلناه عن الولى المراقى كما سبق وأما القول باستثناء المعرفة فهو ضعيف لان القواعد العقلية لا يجوز فيها الاستثناء وواقفنا على اشتراط فهم الخطاب للتكليف بعض المجوزين تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للاجلاء وهو معدوم ههنا نص عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضى المضد في شرحه وفي البديع واقفا أكثر المجوزين والمتهوم من كلام الامام في الحصول والبيضاوى في المنهاج ان القائلين بجواز التكليف بالمحال يجوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوى في شرح المنهاج تعقبهما بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا شمرى هنا قولان نقله ابن التلمسانى وغيره وهذا يوافق

جواز تكليف مالا يطاق عقلا وان امتنع سمعاً اثالثة يمتنع بتكليف المكروه والمراد به من ينسب اليه الفعل فيقال فعلا مكرها غير مختار وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل الا

ماقدمناه عن الزركشي والدليل على اشتراط ما ذكر ان التكليف بالتعل هو طلب وقوع الفعل من المكلف امثالا كما يراه مانعوا التكليف بالحال أو طلب الوقوع من المكلف ولو ابتلاء بالمعنى على الطاعة واعتقاد القلب بحقيقته كما يراه مجوزوا التكليف بالحال وطلب الوقوع امثالا أو ابتلاء ممن لا شعوره به بالطلب محال لان طلب الوقوع امثالا أو ابتلاء فرع فهم الطلب وتصوره وعلم ذلك المطلوب وتصوره لان طلب شيء من شخص وهو لا يعلم كلا من الطلب والمطلوب ولا يتصوره باطل ضرورة وطلب المحال محال فتكليف من لا فهم له محال وذكر أستاذ الاستاذ في الشرح أى شرح مسلم الثبوت المسمى بفوائح الرحموت وهذا لا ينتهض من قائل التكليف بالحال لانهم لا يسمون ان طلب المحال محال فلا يمكن ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف عندهم الا ابتلاء وهذا متنف من لا شعوره به فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل ولا يخفى ان المراد من قول الاول طلب المحال محال ان التكليف نفسه محال فالماكل واحد وفي قوله فتأمل اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم في الا ابتلاء كما يشعر به كلام الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر * وقال الفاضل ميرزا جان أيضا في تلك الحاشية ان اللازم من الدليل المذكور ان تكليف من لا يفهم بشرط عدم الفهم محال لاني زمان عدم الفهم اذ الفهم في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم في زمان عدم الفهم تكليفا محالا والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان عدم الفهم وكذا فائدة الامتثال أو الابتلاء بشرط عدم الفهم محال لاني زمان عدم الفهم لان الفهم ليس بمحال في زمان عدم الفهم فالتكليف المشروط بالفهم وفائدة الامتثال أو الابتلاء المشروطين بالفهم ليسا بمحالين في زمان عدم الفهم *

وبالجملة ان أريد ان التكليف أو الامتثال أو الابتلاء ممن لا شعوره له محال بشرط عدم الشعور فاستحالة التكليف أو الفائدة المذكورة لازمة لكن غرض المستدل استحالة التكليف أو الفائدة في زمان عدم الفهم وهي ليست بلازمة وان أريد ان التكليف أو الفائدة المذكورة لازمة في زمان عدم الشعور فهو ممنوع والجواب عن ذلك انه لما ثبت ان العلم بالخطاب والامر والفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء فوجود التكليف بدون هذا العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال والحال محال في جميع الارقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت عدم الفهم وان كان الفهم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم تتوقف على استحالة الفهم بل على قدانه قال في الحاشية يعني انه انما

بالصبر على إيقاع ما أكره به كمن قال له قادر على ما يتوعد أقتل زيدا والا قتلتك لا يجد مندوحة عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذي التفتى
 رد ذلك لو كان الانعدام لمعارض مانع عن تحقق حقيقة التكليف وليس كذلك بل لتفقدان ماهو
 من ذاتياته وضروريات حقيقته وثبوت الذات بدون الذاتيات ممتنع لذاته * ومحصله أنه قد
 ثبت فيما مر أن الطلب عبارة عن طلب الفعل امثالاً أو ابتلاءً والوقوع في زمان الفعل إنما
 يمكن بعد تصور الامثال والابتلاء وهو بدون تصور الخطاب غير ممكن فالوقوع بدون فهم
 الخطاب وتصوره محال فيكون طلبه طلباً للمحال وطلب المحال محال والمحال محال في جميع الأوقات
 ومنها زمان عدم الفهم فيكون فيه أيضاً محالاً فتختار في جواب الناضل مرزاجان أن الوقوع في
 زمان عدم الفهم محال فإن الفهم من ذاتياته وضروريات حقيقته وانتفاء الذاتيات يوجب انتفاء
 الذات وبهذا يندفع ما أورد في التحرير بأن اللازم استحالة الامثال وذلك لا يوجب استحالة
 التكليف إذ غايته لزوم التكليف بالمستحيل ومحصل ما في التحرير أن المستحيل الامثال مع
 عدم الفهم وذلك لا يوجب استحالة تكليفه إذ غايته التكليف بالمستحيل وبلا فائدة الابتلاء
 ويجب التزام ذلك ممن يجوز تعذيب الطائع بل هذا الالتزام أولى لأنه تعذيب المعذور
 وتعذيبه ليس بأشد من تعذيب الطائع بل الأمر بالعكس اه ووجه الدفع أن الفهم من
 ذاتيات التكليف فانتفاؤه يوجب انتفاء التكليف ضرورة أن وجود الذات مع انتفاء ذاتياته محال
 ويندفع أيضاً ما في شرح الشرح أن قيام الدليل على من جوز التكليف بالمحال نظر نتأمل
 انتهت عبارة الحاشية ووجه النظر أن للمعتز أن يقول ان التكليف بدون الشعور مستلزم
 لتكليف المحال وهو جائز على هذا التقدير ووجه الدفع أنه لا يمكن القول بوجود الذات مع
 انتفاء ذاتيه وفيه أن اندفاع الأمرين إنما يتم لو كان الفهم من ذاتيات التكليف مع أن
 التكليف عبارة عن طلب إيقاع ما فيه كلفة وليس الفهم داخلاً فيه فتأمل كذا قاله المولوى بن
 عبد الحق وأقول سيأتي ينقل عن صاحب الحاشية أن الكلام في تعلق التكليف تنجزاً أى
 تعلق التكليف بإيقاع الأمور به في الحال لا تعليقاً أى بإيقاعه في الاستقبال كما في المدوم
 والصبي وإن التكليف التنجزى لا بد فيه من كون المخاطب موجوداً ولا بد فيه من الفهم بالفعل
 وإن استعداد الفهم لا يكفي في تعلق التكليف بالتنجزى وعلى ذلك يكون التكليف الذى فيه
 الكلام هو طلب إيقاع ما فيه كلفة في حال الطلب ولا شك أن إيقاع الفعل في حال عدم
 الشعور به من لا شعور له به محال فطلب إيقاعه في هذه الحال طلب محال فيكون محالاً فنفس
 الطلب هو المحال لاستحالة فائدته من الامثال والابتلاء وقت عدم الشعور فهو في الحقيقة
 توجيه الخطاب لمن لا شعور له به بأن يفعل حال عدم الشعور به فهو عبث فنفس التكليف

من شأني وان اشتركا في عدم التكليف لكن تكليف هذا المسكره أقرب من تكليف الملبأ
كما ان تكليف الملبأ أقرب من تكليف الغافل الذي لا يدري فاذن المراتب ثلاثة كما
بحال وهم انما جوزوا التكليف بالحال لا التكليف المحال والمراد بكون الفهم من ذاتيات
التكليف أنه شرط في تحقق ذاته فاندفع ما تقدم من ان اندفاع الأمرين انما يتم لو كان الفهم
من ذاتيات التكليف الخ فان كلا من الذاتي أو الشرط الذي يتوقف عليه تحقق الذات تنفي
الذات بانتفاء واستدل في مختصر ابن الحاجب وتحرير ابن الهمام وغيرها بدليل على ان الفهم
شرط التكليف بأنه لو صح تكليف من لا يفهم لصح تكليف البهائم من الخيل والبغال والحمير
وغيرها اه قال في مسلم الثبوت أنه مزيف أى لأنه لا مانع من تكليفها يمكن أن يتصور فيها
الاعدم الفهم وعدم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف * قال في شرح
الشرح ان عدم وجود مانع يتصور في البهائم غير عدم الفهم معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بأنه
لم لا يجوز أن يكون عدم تكليف البهائم لا تنفاء شرط آخر وقال في حاشية ميرزا جان في تزييف
هذا الاستدلال يمكن أن يقال هذا الاستدلال ممنوع بل لعل المانع من تكليف البهائم عدم أصل
الفهم وعدم استعدادها لفهم المكلف به ولا نزاع في اشتراط أصل الفهم واستعداده ولا يوجد أصل
الفهم واستعداده في البهائم بخلاف ذوى العقول فقياس البهائم على ذوى العقول قياس مع الفارق أقول
لا يصح أنه لا نزاع في اشتراط أصل الفهم بل فيه أيضاً نزاع فان المنازعين في اشتراط الفهم للتكليف
هم المجوزون للتكليف بالحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالحال
فهم لا يمنعون من تجويز تكليف من لا استعداد له * قال استاذ الاستاذ في الشرح هذا غير وافي
فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لابد من النقل فان ظفر به فلا دخل لكونهم مجوزين
والا فلا وجه له وأجيب عن تزييف ميرزا جان المذكور بأن عدم الفهم بالفعل مانع بالذات
للتكليف والامثال والابتلاء وعدم استعداد الفهم مانع بواسطة والغافل والبهائم سيان في
المانع بالذات فصحة التكليف في الأول دون الثاني ترجيح بلا مرجح وفيه أن عدم الفهم
بالفعل مانع للتكليف والامثال والابتلاء بالفعل دون صحته بل المانع لصحته عدم استعداد الفهم
وكلام المستدل في صحته * وأما ما قاله استاذ الاستاذ في الشرح خلاصه أنه لابد في ثبوت النزاع
من النقل فان وجد النقل فهو كاف ولا حاجة الى قوله هم المجوزون وان لم يوجد النقل فيقال
لم يثبت تجويزهم تكليف كل محال بل انما يجوزون التكليف بالحال في الجملة فيجوز أن يكون
التكليف مع عدم الاستعداد من المحال الذي لا يجوزون التكليف به قال في الحاشية على
أن الكلام في تعلق التكليف بتجزأ أى تعلق التكليف بإيقاع الأمور به في الحال لا تعليقاً أى
إيقاعه في الاستقبال كما في المعدوم والنهي فان الأول ليس بموجود ولا بد في التكليف

رتبها المصنف فابعد ما تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف الملجأ فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها المكروه فانه يدري وله مندوحة عن الفعل لكن بطريق تارة التجيزى من كون المخاطب موجوداً والثانى ليس من أهل الفهم ولا بد فيه من الفهم واستعداد الفهم مع عدم انهم لا ينفع فى الخطاب التجيزى فعدم الفهم وعدم استعداد الفهم سياتى فى عدم تعلق التكليف التجيزى اه فالحق فى تزييف هذا الاستدلال على رأى المجوزين للتكليف باغمال منع بطلان التالى وهو قوله لصح تكليف البهائم باننا لانسلم عدم صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشيء ليس أبعد من تكليف الانسان بالجمع بين التقيضين فاذا جوزوا هذا فلا يبعد عنهم أن يجوزوا ذلك لكن قال أستاذ الاستاذ فى اشرح وأما على ما هو الحق فى الواقع فلا مساع للمنع فان بطلان التالى ضرورى وجمع عليه على ما نقلوا أنه لازاع فيه قال التقي السبكي فى شرح المنهاج الحق الذى يرتضيه مذهبنا أن من لا يفهم ان كان لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه سواء فيه خطاب التكليف أو خطاب الوضع نعم قد يكلف صاحبها فى أبواب بخطاب الوضع بما تفعله على مافصل فى اثبته وان كان له قابلية انهم فاما أن يكون معذوراً فى عدم فهمه كالطفل والنائم ومن أكره على شرب ما أسكره فلا تكليف الا بالوضع واما أن يكون غير معذور فيكلف تغليظاً عليه كذا فى التقرير شرح التحرير وقيل عليه أيضاً أى على الاستدلال المذكور ان عدم استعداد البهائم للفهم وعدم قابليتها له مع تماثل الجواهر كلها التى يتركب منها الحيوان انساناً كان أو غيره فان أجسامها كلها مركبة من جواهر فردة لا غير وأرواحها أيضاً أجسام مؤلفة منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجردات عندهم محل تأمل لانه لا قصور من جهة التماثل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على واحد يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد فى الانسان تحقق أيضاً فى البهائم بل وغيرها وأيضاً كل شيء يخلقه الله تعالى اختياراً لا إيجاباً والله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شيء قدير فهو قادر على أن يجعل البهيمة فاهمة فى البهيمة استعداد وقابلية للفهم وما المانع من ان يكون معنى كونها بهائم ان أمرها قد انهم علينا لا ان الأمر قد انهم عليها حتى لا تكون فاهمة ولا مستعدة للفهم * وحاصل هذا منع بطلان التالى بوجهين الأول ان الانسان والبهيمة وغيرهما من الجواهر متماثلة لتركبها من الجواهر اثنى عشرة مختلفة بحسب الحقيقة والمتماثلات متحدة فى الحكم فما ثبت لأحدها ثبت للآخر بالنظر الى نفس الحقيقة المشتركة فاذا ثبت الفهم للانسان يمكن ثبوته للبهيمة أيضاً بالنظر الى اتحاد الطبيعة فاستعداد الفهم فيها أيضاً متحقق وهذا القدر يكفى لصحة التكليف والثانى ان جميع الأشياء مخلوقة له تعالى وهو قادر على ان يخلق الفهم فى جميع المخلوقات واذا تحقق التماثل فكذلك مستعدة للفهم بالنظر الى

لم يكن الشرع الصبر عليها كما في الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وقارة قيل انه كلفه كما في الاكراه على القتل فيعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه والمختار عند المصنف الخالق المختار وأجيب بأنه يمكن أن يقال المنفى هو الاستعداد والقابلية حسب العادة لا الاستعداد والقابلية بحسب الامكان الذاتي الغير العادي فيجوز ان يكون المانع من التكليف في البهيمية عدم استعدادها وقابليتها للفهم على حسب العادة لا عقلاً ومحصلاً ان الامكان قد يطلق ويراد به الامكان الذاتي وقد يطلق ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو عبارة عن فقد الشيء في زمان بحيث يوجد له في زمان آخر وهو قد يكون عادياً أي غالباً في الوقوع كقبول الفهم للانسان وقد يكون غير عادي كالنطق في الحيوانات والجمادات فيجوز أن يكون المانع من التكليف في البهيمية عدم استعداد الفهم على سبيل العادة وفيه ان تحقق الاستعداد العادي في الانسان مع انقول بتماثل الجواهر يصح تحققه في طبيعة الجوهر فيصح تحققه في البهيمية أيضاً بالنظر الى الطبيعة المشتركة قال بعض الأَكابر ويمكن أن يمنع الامكان الذاتي أيضاً وقوله ان الجواهر متماثلة قلنا مسلم لكن غاية ما لزم هو الامكان بالنظر الى الطبيعة المشتركة وأما بالنظر الى الشخص فهو في حيز المنع ورب شيء يمكن بالنظر الى الطبيعة المشتركة ولا يمكن بالنظر الى الشخص كالكلية والجزئية * وما قل بعض الشراح لمتن المسلم ان الواقع على الانسان وعلى الطبيعة الجهرية هو الفهم الانساني دون البهيمي فان الفهم الانساني والفهم البهيمي متبايران فيجوز جواز أحد المتبايرين على الطبيعة دون الآخر فقيه أنه اذا صح الفهم على الطبيعة الجهرية صح على سائر أفرادها وهو يكفي في المطلوب أعني استعداد الفهم في الجواهر وأيضاً ان كفي في التكليف استعداد الفهم مطلقاً فالجواهر كلها مستعدة للفهم ولا يخفى أن الجواهر وان تماثلت في الحقيقة الجوهرية لتركبها من الجواهر الفردة ولكن لا يمكن ان تتحد في الحقائق النوعية فلنا أن نقول ان الذي يكفي في التكليف هو استعداد الفهم الانساني وهو واقع على الطبيعة الانسانية النوعية فقط دون غيرها من الطبائع الجهرية كما يرشد الى ذلك قوله تعالى (انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والآية) فان الأمانة هي التكليف على ما قال كثير من المفسرين ومعنى عرضها على السموات والأرض والجبال وابائها أن يجعلها عدم قابليتها واستعدادها للتكليف لعدم قابلية العلم والفهم ومعنى أن الانسان حملها أنه قابل لها بتقتضى طبيعته وحقيقته الانسانية ولذلك كان من خواص الانسان ولوازمه الذاتية أنه قابل للعلم فلو لا أن قبول العلم والاستعداد للفهم لا يوجد لحقيقة أخرى ما كانت قابلية العلم والفهم من لوازم وخصائص النوع الانساني وبذلك حصل الفرق بين الانسان وغيره وتم استدلال بابن الحاجب في مختصره وابن الهمام في تحريره بالدليل المذكور واندفع ترديد صاحب المسلم

انه كلف أنه لا يؤثر تشبهه على نفس غيره المكاني له لاستوائهما في نظر الشارع فلما أنزوا قدم
لجود حظ نفسه وجب عليه القصاص في الاصح وأتم بلا خلاف وهذا معنى قوله ولو على
فتدبر والذاهبون الى عدم اشتراط التهم في التكليف استدلوا على مذهبهم أولاً بأنه لو كان فهم
المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم وقد وقع تكليف من
لا يفهم لان السكران قد كلف حيث اعتبر طلاقه وقتله وانلافه في حالة السكر فلو طلق في حالة
السكر وقع ولو قتل في حال السكر نفساً عمداً قتل قصاصاً أو خطأ وجبت الدية ولو اتلف مال
الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن
الهام في التحرير وكذا ايلأؤه فلو آلى من امرأته وهو سكران كان مولياً مع ان السكران
فرد من أفراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله وانلافه وايلأؤه
ليس من قبيل التكليف بل هو من قبيل ربط الأحكام والمسببات بأسبابها فتى وجد السبب
وجد المسبب كاعتبار قتل الطفل وانلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان في ماله على وليه
وهو غير مكلف به قطعاً وكما ربط وجوب الصوم بشهود الشهر وان لم يكن مكلفاً بالأداء
كدارك الحائض شهر رمضان فاذا صدر من السكران طلاق أو غيره من التصرفات وقع ولزم
ذلك شرعاً وضماً من غير أن يكون مكلفاً به في حال السكر ويرد على هذا الجواب أولاً ان
المسببات الشرعية لا توجد بالأسباب الشرعية الا باعتبار الشارع والزامه لأنه لا تأثير لنفس
الأسباب فاذا اعتبر الشارع أفعال السكران أسباباً وألزمه موجباتها فهذا الاعتبار هو التكليف
حتماً أو ترجيحاً ونانياً ان هذا الجواب بشكل بصحة اسلام الكافر السكران وقد كان الاسلام
واجباً عليه والاسلام في حال السكر أداء للواجب في تلك الحال والأداء فرع التكليف به
والحاصل ان الكافر اذا أسلم وهو سكران صح اسلامه وقد كان الايمان واجباً عليه فالاسلام
أداء الواجب وهو فرع التكليف في وقت الأداء فلزم التكليف مع عدم التهم وهو تكليف
القائل وهو المطلوب وأورد عليه بأن حال السكران يجوز أن يكون كحال الصبي فانه مع كونه
غير مكلف بالايمان لو أتى به بصح ولا يجب تجديده بعد البلوغ فالسكران أيضاً يجوز أن
يكون غير مكلف بالايمان ومع هذا لو أتى به لا يجب تجديده بعد زوال السكر على ان السكران
الذي وقع النزاع فيه انما هو مطلوب العقل الذي لا يتصور خطاباً ولا نسلم أنه يصح اسلامه
فان العقل القلبي الذي هو الايمان لا يتصور منه الا أن يقال المراد صحة الاسلام قضاء فمن آمن
في تلك الحال يجري عليه القاضي أحكام المسلمين لكن جعل حال السكران كحال الصبي
مشكل لان الفرض ان السكران كان قبل السكر بالغاً عاقلاً فهو مكلف بالايمان ولم يقل أحد
ان السكر يرفع التكليف فصحة اسلامه أداء للواجب قطعاً بخلاف الصبي وبشكل أيضاً

القتل وأما قوله وأثم القاتل فهو جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا كان المسكر غير مكلف
فأبال المسكر على القتل يأثم واجاب بأنه لا يأثم من حيث أنه مكره وانه قتل بل من حيث
إن الشافعي نص في الأثم على أن السكران مخاطب ومكلف كذا نقله عنه الرويانى فى البحر
فى كتاب الصلاة والحق فى الجواب أن السكران من محرم مكلف زجراً له عن شرب المسكر
كما نص عليه التتازانى فى التلويح وذكر التتقى السبكي فى شرح المنهاج أن العاصى بسكره يكفى
تغليظاً عليه وقد نص الشافعي على هذا اهـ واعلم أن السكر حرام اجماعاً إلا أن الطريق المنقضى
إليه قد يكون مباحاً كسكر المضطر إلى شرب الخمر والسكر الحاصل من الأدوية والأغذية
المتخذة من غير العنب وقد يكون محظوراً وحراماً كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها
وكثيرها أو من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى
غلا واشتد فالقسم الأول من السكر كالإغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق
والقسم الثانى من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة فى التتبع والتتازانى فى التلويح وقد
قدمنا أن التتقى السبكي ذكر فى شرح المنهاج أن العاصى بسكره يكفى تغليظاً عليه وقد نص
الشافعي على هذا فتصبح عباراته وما يتكلم به من طلاق وعتاق وغيرها من البيع والإقرار
وتزويج الصغار والزواج والإقراض والاقتراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرهاً أو طائماً
فازمه الأحكام المترتبة على هذه العبارات والصحيح الذى عليه التتوى أن كل ما أسكر
كثيره قليله حرام وأن السكر من كل الاشربة المتخذة من أى صنف من الاصناف حرام
فتى كان عاصياً بسكره يكفى تغليظاً عليه وهو مذهب الامام محمد بن الحسن والأئمة الثلاثة
فما قاله التتقى السبكي هو المفتى به عندنا أيضاً خلافاً لما تقدم عن صدر الشريعة والتلويح قال
الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر ويمكن أن يجاب أيضاً بأنه تكليف لمن ليس له
السكر بأن يقال له حرم عليك السكر فان شربت فيعتبر طلاقك وقتلك وإتلافك فان أردت أن
تنجو من هذه ذنوبك والاسكار فتأمل اهـ ولذلك قيل أن المباح كما يكون على نوعين الأول مباح
الأصل كالصيد والثانى بمعنى ما يعامل به معاملة المباح وإن كان حرام الأصل كأجراء كلمة
الكفر عند الإكراه كذلك الحرام يكون على نوعين حرام الأصل كالزوجة المطلقة طلاقاً
بائناً من البالغ الصاحى وبمعنى ما يعامل به معاملة الحرام وإن كان مباحاً بالنظر إلى الأصل
كالزوجة المطلقة بائناً من السكران الذى كلامنا فيه فإنه بالنظر إلى كونه من الغافلين الذين
لا يهتمون بالخطاب لا يعتبر طلاقه ولكن نظراً إلى زجر الصاحى حتى لا يقع فى السكر سواء
كان هو السكران فى حالة أخرى أو غيره تعتبر تلك التصرفات وما قيل أن التكليف الزجرى
نوع من التكليف والنزاع إنما وقع فى مطلق التكليف فاذا صح نوع من التكليف مع عدم

انه آثر نفسه على غيره فهو ذو وجهين جهة الاكراه ولائهم فيها وجهة الايثار ولا اكراه فيها وهذا لانك اذا قلت أقتل زيدا والا قتلتك فمعناه التخير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد

الفهم ثبت مطلوب الخصم وهو تكليف الغافل يقال في رده التكاليفات الزجرية على السكران تكاليفات تعليلية وليست تنجزية وليس النزاع في الأول بل في الثاني فالسكران الذي كلامنا فيه وهو من لا يميز بين الأرض والسماء اذا وقع الطلاق منه في تلك الحال وكان الطلاق بائناً يجب عليه بعد زوال سكره الكف عن قربان زوجته وكذا في حال سكره وتكليفه بذلك كان وهو صاحب غير غافل فعني تكليفه التعليقي ان الشارع خاطبه وهو صاحب بالغ عاقل زجراً له عن السكر بانه اذا سكر عاصياً بسكره كانت جميع تصرفاته حال سكره معتبرة وملزماً بها في اعتبار الشارع لخطاب التكليف لم يتوجه للسكران حال سكره وانما توجه اليه حال صحوه زجراً له عن السكر كما يستفاد مما سبق عن الفاضل ميرزا جان وبهذا يندفع أيضاً الابرار المتقدم بأن المسببات الشرعية لا توجد بأسبابها الا باعتبار الشارع والزامه الخ ووجه الدفع ان ما قاله المعارض مسلم لكن انما يرد لو كان اعتبار الشارع لأفعال السكران والزامه حصل حال سكره ونحن نقول ان الشارع اعتبر أفعال السكران والزامه بموجبياتها حال صحوه بانه ان سكر وفعل تلك التصرفات كانت معتبرة وملزماً بموجبياتها فان أراد ان يأمن من ذلك فلياه والسكر هذا وقد استثنوا من الاحكام التي تلزم السكران رده وذلك لعدم القصد والالتزام من السكران فكان الكفر لازماً لكلام السكران ولم يكن السكران ملزماً للكفر ومن ثمة تراهم يقولون ان التزام الكفر كفر لا لزومه ترجيحاً لجانب الاسلام واستدل المجوزون لتكليف الغافل أيضاً بقوله تعالى ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ أَلَا بِئْسَ الْكُفْرَ الْبَاطِلَ﴾ فقد كلف السكران حال سكره بترك الصلاة وهو حال عدم الفهم فثبت تكليف الغافل وأجاب عن ذلك صاحب المسلم بأن هذا القول لا يدل على التكليف حال عدم فهم الخطاب بل فيه دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة لان المخاطبين بهذا القول هم كانوا مباشرين للصلاة حالة السكر ومباشرتهم للصلاة في هذه الحال تدل على انهم يفهمون الخطاب في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضي ذلك حد السكر بانه اختلاط الكلام والهديان ولم يعرفوه بالهديان الصرف فان هذا يدل على أنه في هذه الحال شاعر البتة فلا يكون تكليف السكران تكليف الغافل ولما كان لقائل أن يقول ان أبا حنيفة رضي الله عنه اعتبر في حد السكر عدم التمييز بين الأرض والسماء وبين الرجل والمرأة وهو حال عدم الفهم البتة فيلزم تكليف الغافل دفعه صاحب المسلم أيضاً فقال واعتبار أبي حنيفة عدم التمييز أي زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء في الحد أي في حد السكر الموجب للحد أي العقوبة المترتبة على الشرب احتياط

أتم لانه اختار وهذا كما يقال في خصال الكفارة نحل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه فكذا هنا أصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار

فانه لو ميز كان في السكر نقصان وفي التقصان شبهة العدم فيندري به الحد لان مبناه على الدرء أى ان أبا حنيفة رضى الله عنه انما اعتبر في تعريف السكر عدم التمييز وزوال العقل في وجوب الحد فقط أما في وجوب غيره من الاحكام فالمعتبر أيضاً عنده في حد السكر اختلاط الكلام ولما كان لتأمل أن يقول أيضاً اذا كان في الآية دليل على أن السكر لا ينافي الفهم فما معنى قوله تعالى ﴿ حتى تعلموا ما تقولون ﴾ في آخر هذه الآية فان هذا القول يدل على أن السكرى الذين خوطبوا بترك الصلاة حالة السكر غير عالمين ما يقولون أجاب أيضاً بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون حتى تتبينوا ما تقولون وليس معناه حتى تفهموا ما تقولون وتتصوره حتى يقال انه يدل على أن السكرى الذين خوطبوا بترك الصلاة حالة السكر غير فاهمين ما يقولون فالمراد من العلم في الآية اليقين لا مطلق العلم سواء كان تصوريا أو تصديقياً ظنياً أو جهلياً أو يقينياً فان قيل حمل الآية على أن المراد السكرى مختلطى الكلام وأن المراد من العلم اليقين تأويل لها وحمل لها على خلاف الظاهر قلنا ليس ذلك بتأويل لان اطلاق العلم على اليقين شائع في اللغة وكذا اطلاق السكرى على مختلطى الكلام فلم يكن شئ من ذلك تأويلاً والقوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرها التزموا التأويل في الآية فقالوا ان قوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الصلاة وأتم سكرى الآية ﴾ نهي عن شرب المسكر لا عن الصلاة حال السكر لان النهي اذا ورد على شئ هو واجب شرعاً وقد قيد بامر غير واجب انصرف النهي الى غير الواجب كما أن النهي اذا ورد على ما هو واجب بغير الوجوب الشرعى وقد قيد انصرف النهي الى القيد كما في قوله تعالى ﴿ ولا تموتن الا وأتم مسامون ﴾ كذا ذكره الابهرى في حاشية شرح المختصر فالنهي في الآية لا يكون نهياً للسكران عن الصلاة لكونها واجبة بل هو نهي للصاحي عن شرب المسكر حتى لا يصلى وهو سكران فمعنى الآية لا تشرب مسكراً فتقرب الصلاة سكران فالنهي انما هو للصاحي عن تناول المسكر حتى لا تقع صلاته في حال السكر وأما بطلان الصلاة في حال السكر فن خطاب الوضع لا من خطاب التكليف وانها مطلوبة الترك حال السكر وبذلك اندفع ما في التقرير شرح التحرير لابن أمير حاج من أن هذا التأويل لا يفيد لانه وان كان توجه الخطاب ابتداء في حال صحوه ولكن المطلوب الترك في حال سكره فكان في حال سكره مطلوباً منه الترك وهو كونه مخاطباً حال سكره اه وما التزمه أولئك القوم مبني على ما ذهب اليه أهل العربية من أن النفي اذا ورد على المقيد بقيد يرجع الى القيد ولا شك أن الحال قيد لذى الحال وهو في الآية فاعل الصلاة من حيث هو الفاعل لها فكان منهياً عن الصلاة من حيث كونه

وهو ايثار نفسه على غيره قال وهذا تحقيق حسن وبه يعلم انه لا استثناء لصورة القتل من قولنا المكروه غير مكلف وقول الفقهاء الاكراه يسقط أثر التصرف الا في صور انما ذكره لضبط

فاعلا لها حال السكر وعن السكر من هذه الحثية أيضاً لا مطلقاً فلا يرد ما قيل أن ما التزمه أولئك القوم لا يساعده شأن نزول الآية فان الخبر بعد نزول الآية بقي مباحاً كما هو مفصل في التفسير ووجه عدم الورود أن الحال وهو قوله وأتم سبكارى قيد لتفاعل الصلاة من حيث هو التفاعل لها فرجع النهي الى السكر حال الصلاة سواء كانت أداء أو قضاء فما بقي السكر مباحاً الا في غير حال الصلاة اذا نقرر هذا الذي قدمناه علمت أن الغافل مخاطب لمخاطب الوضع كما هو صريح ما قدمناه عن صدر الشريعة في توضيحه والتفتازاني في تلويحه في مبحث العوارض وما قدمناه عن السبكي حيث قال الحق الذي يرتضيه مذهبنا أن من لا يفهم ان كان لا قابلية له كالبهايم فامتناع تكليفه مجمع عليه سواء فيه خطاب التكليف أو خطاب الوضع ثم قال وان كان له قابلية الفهم فاما أن يكون معذوراً في عدم فهمه كالطفل والنائم ومن أكره على شرب ما أسكره فلا تكليف الا بانوضع الى آخر ما سبق وان كلام جمع الجوامع انما هو في خطاب التكليف وعلمت أيضاً أن المراد التكليف التنجيزي بحيث يتوجه اليه الخطاب حال الغفلة وعدم الفهم بان يوقع الفعل في هذه الحال أيضاً وان امتناع تكليف الغافل على وجه ما ذكر متفق عليه بين الحنفية والمالكية والشافعية والمعتزلة الا شذمة قليلة من مجوزي التكليف بالحال وقد علمت أن قول هذه الشذمة خلاف الصواب لاستحالة وقوع التكليف نفسه على وجه ما ذكر حال الغفلة وعدم الفهم بقي أن الغافل هل يكلف بمعنى أن ذمته في حال الغفلة وعدم الفهم يمكن أن تكون مشغولة بالفعل بناء على تعلق خطاب الوضع به أم لا هذه مسألة خلافية بين الحنفية والشافعية وذلك انهم بعد أن اتفقوا على أن حكم خطاب التكليف المتعلق بفعل المكلف انما هو وجوب الاداء وان الطلب انما يتعلق بوجوب الاداء وان النائم والمنعمى عليه يجب عليهما القضاء وان خطاب الوضع يتعلق بهما اختلفوا في أن ذلك يوجب شغل الذمة بالفعل وهو ما يسمى بأصل الوجوب وبناء على ذلك يجب القضاء ويصح الاداء عن الواجب أم ان وجوب القضاء وحصة أداء الواجب مبنيان على تعلق خطاب الوضع وهذه المسألة مبنية على مسألة انفصال الوجوب بمعنى شغل الذمة بشئ من الفعل أو المال عن وجوب الاداء وهو لزوم تفرغ ذمة المكلف عن ما اشتغلت به ذمته وعدم الانفصال وحاصل ذلك أن الشافعية قالوا لا ينفصل الوجوب بمعنى اشتغال الذمة عن وجوب الاداء بمعنى لزوم تفرغ ذمة المكلف في الواجب البدني فانهم يقولون لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم تحقق وجوب الاداء ومع ذلك فالحنفية مصرحون بان لا طلب للفعل في أصل الوجوب

تلك الصور لا لانه يستثنى من حقيقته شيء (تبيينان) الاول ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكروه خلاف ما عاينه الاصحاب وقد رجع عنه آخره ووافق الاشعرية

بمعنى شغل ذمة المكف بالواجب بل هم قائلون أن أصل الوجوب هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمة المكف جبراً فعلاً أو كناً بناء على خطاب الوضع : ولما أوردوا على الحنفية أنهم صرحوا بأن المصلي إذا صلى في أول الوقت والمزكى إذا أدى الزكاة قبل حلول الحول بعد ملك النصاب تسقط الصلاة والزكاة الواجبان مع أنهما هنا قد وجد أصل الوجوب وقد قالوا لا طلب للفعل في أصل الوجوب فيلزم أن يقع الفعل مستقلاً للواجب بلا طلب له وظاهر أن الفعل إذا وقع من المكف بلا طلب من الشارع لا يستقل الواجب فإن الواجب إنما يكون واجباً بالطلب ضرورة أن الطلب داخل في حقيقته لانه اقتضاء للفعل أو الكف حتماً فالأقتضاء هو الطلب وإذا كان الطلب داخلاً في حقيقة الواجب فلا يصح أن يقول إن إتيان الفعل الواجب بدون الطلب مستقلاً له وقصد الامتثال إنما يكون بالعلم بالواجب ولا علم بالواجب إلا بعد ثبوت الخطاب فإذا انتفى الخطاب فلا وجوب فلا علم به وعلى تقدير عدم العلم لا معنى لتحقيق الامتثال وسقوط الواجب مقرر على الإتيان بالواجب بقصد الامتثال أجاب الحنفية بأنهم لا يسمون أن الواجب بأصل الوجوب إنما يكون واجباً بالطلب بل إنما يكون واجباً بالسبب والشئ قد ثبت في الذمة ويجب بمعنى أن الذمة تعتبر مشغولة به لوجود سبب ذلك الشغل ولا يطلب أصلاً كالدين المؤجل والثوب الذي أطارده الهواء إلى دار إنسان لا يعرف مالكيه فكل من الدين المؤجل والثوب المطار ثابت في ذمة المدين وصاحب الدار ولا يجب الأداء إلا بالطلب وكل من وجوب الأداء والطلب غير موجود الآن مع أن ذمة المدين مشغولة بالدين المؤجل وذمة صاحب الدار مشغولة بالثوب فقد وجد أصل الوجوب في هاتين صورتين مع كون كل من الطلب ووجوب الأداء متشياً لتحقيق أصل الوجوب بدون أن يتحقق الطلب ووجوب الأداء وأما قول المعارض وقصد الامتثال إنما يكون بالعلم الخ فاجابوا عنه بأن الامتثال إنما يتوقف على العلم بثبوت الوجوب ونحققه لا على العلم بثبوت طلب الفعل فقول المعارض قصد الامتثال لا يكون إلا بالعلم بالواجب مسلم وأما قوله ولا علم بالواجب إلا بعد ثبوت الخطاب الخ فغير مسلم فلا يقتضى سقوط الواجب بالإتيان به امتثالاً سبق طابعه : قال صاحب المسلم في الحاشية وأقول بأن الطلب في المؤجل موسع إلى حلول الأجل وكذا في الثوب المطار إلى معرفة المالك لا يضر لانه مثال وعدم صحة المثال لا يضر وجود المثل لجواز أن يكون موجوداً في مثال آخر والنظام أنه لو قيل لا طلب في الدين المؤجل قبل حلول الأجل يصح فتدبر اهـ يعني لو قيل أنه لا طلب في الدين المؤجل قبل حلول الأجل مع ثبوته في الذمة لطابق المثال

على جواز تكليفه وان كان غير واقع قال ابن برهان في الاوسط المكره عندنا مخاطب بالفعل الذي اكره عليه وتقل عن الحنفية انه غير مكلف قال وانعقد الاجماع على كونه مخاطباً بما عدا

الممثل وفي الواقع لا طلب في الدين المؤجل قبل حلول الأجل أصلاً لأنه لو كان هناك فيه طلب لساغ للدائن أن يطلب دينه قبل حلول الأجل بلا رضا المدينين فيكون نظير ما قيل في الوجوب الموسع بعد دخول وقت الصلاة مثلاً وليس الأمر كذلك فكان هذا المثال مطابقاً للممثل وكذا اثوب المطار فانه لا يعقل ثبوت الطلب مع جهل المالك فكان مطابقاً أيضاً وفقه المقام في اثبات انفصال أصل الوجوب عن وجوب الأداء عند الحنفية انهم قالوا أن الخطاب قسمان الاول خطاب وضع للسببية للوجوب مثلاً أى ان خطاباً من الشارع جاء لبيان أن هذا سبب لذلك مثلاً والثاني خطاب تكليف باقتضاء الفعل أو الكف أو التخيير فاقضاء الفعل طلب ايقاعه ولا ريب في تغاير الخطابين فيكون مقتضى أحدهما مغايراً لمقتضى الآخر فيجب ان يكون اثبات أحدهما مغايراً للثابت بالآخر والا لزم اتحاد الخطابين وبناء على ذلك قالت الحنفية ان ثبوت الفعل في الذمة حتماً مؤكداً من الخطاب الاول فثبوت الفعل في ذمة المكلف من خطاب الموضع هو أصل الوجوب والطلب بإيقاعه في العين لتفريغ الذمة من الخطاب الثاني وهو وجوب الأداء فلم ان أصل الوجوب شيء ووجوب الاداء شيء آخر وان لا طلب في الأول بل في الثاني والا لزم قلب الوضع هذا ما قالت الحنفية وأما الشافعية فقالوا غاية ما لزم من هذا الدليل ان خطاب الوضع مغاير للخطاب التكليفي وان مفهوم أصل الوجوب يغاير مفهوم وجوب الاداء ولا نسلم ان خطاب الوضع يقتضي ثبوت شيء في الذمة بل مقتضاه كون الشيء سبباً لشيء آخر وقد يكون متعلقه غير فعل كالزوال وكونه سبباً وعلى فرض أنه يقتضي أصل الوجوب فتغاير الوجوبين مفهوم لا يقتضي تغايرهما بمعنى انفصال أحدهما عن الآخر فان الاقتضاء الحكيم قد يوجد في الخطاب الوضعي ويكون أعم من أن يكون عاجلاً أو آجلاً وفي التكليفي انما وجد الأول فقط فالمطلوب في الوضعي أعم مما في التكليفي فلا يتحقق وجوب الاداء منفصلاً عن أصل الوجوب نعم قد يوجد أصل الوجوب لانه أعم بدون وجوب الاداء اذا كان المطلوب الفعل آجلاً وذلك في المال فقط ومن هذا كله تعلم ان خطاب الوضع منعقد في حق الغافل كالنائم اتفاقاً وان القضاء واجب بعد زوال الغفلة ان لم يوجد ما يستقطب اتفاقاً والخلاف فيما اقتضاه تعلق خطاب الوضع بوجوب القضاء دل اقتضى شغل ذمة الغافل بالواجب بدون طلب وانبنى على ذلك وجوب القضاء بعد زوال المانع وعدم الحرج بذلك قالت الحنفية أو ان خطاب الوضع لم يقتض الا كون الشيء سبباً لشيء آخر مثلاً بذلك قالت الشافعية كما انه لا خلاف بينهم في أن الغافل

ما أكره عليه من الأفعال ونقل عن المعتزلة أن المكروه غير مخاطب وهذا خطأ في انتقل عنهم بل عندهم أنه مخاطب ألا أن العلماء رأوا في كتبهم أن الملجأ ليس بمخاطب فظنوا أن الملجأ

لا يتعلق به خطاب التكليف ولا يتوجه إليه الطلب أصلاً في حال غفلته وإن ذلك محال حتى عند الثمانيين بجواز التكليف بالخل لما ينافيه من قبل وأما الخطي فقد جعله الشافعية في أقواله كالنائم فلم يوقعوا ضلّاقه ونحوه ولا يؤاخذ بمحد ولا تصاص ولا يكن تحب الدية والسكفارة اتفاقاً كما يؤاخذ بضمان المثلقات من الأموال خطأ وأما الملجأ وهو كما تقدم عن الزركشي من لا يجبر مندوحة عن الفعل مع حضور عقله وذلك بمن يلقى من شاق فلا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة إلى آخر ما سبق من أن حركته سكرية المرتشم ومتى كان كذلك والمراد من التكليف ما كان على وجهه التنجيز بحيث يكف بإيقاع الفعل في حال سلب القدرة عليه وعدم الرضا والاختيار كان تكليفه عمالاً على الصحيح حتى عند الثمانيين بجواز التكليف بالخل لأن المانع من التكليف في هذه الحال راجع إلى وصف قائم بالمكلف فاعدم شرط التكليف لانه دام صدور الفعل من المكلف لانه لو كلف لكان تكليفه بإيقاع الفعل الملجأ عليه وهو واجب الوقوع ولا اختيار له فيه ولا ينسب إليه أصلاً فلم يوجد من الملجأ هذا الفعل حتى يمكن أن يكف به أو بعدمه وتصدق فيه فائدة التكليف ولو الابتلاء لأن الابتلاء إنما يكون بما يصح أن ينسب للفاعل بأن يبقى المكلف بصنات التكليف ولو كان الفعل في ذاته خارجاً عند قدرته عن مجوزي التكليف بالخل ولكن لا قدرة ولا فعل للملجأ فيما ألجئ عليه فالملجأ لم يبق بعد الإلجاء بصفة التكليف فافهم وأما المكروه فقد علمت ما قاله الزركشي في التنبيه الأول أن ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكروه خلاف ما عليه الأصحاب إلى آخر ما سبق وأقول حاصل الكلام في ذلك على ما بينه العلماء الحنفية وغيرهم أن الإكراه حمل الغير على ما لا يرضاه من قول أو فعل ولا يختار مباشرة لو خلى ونفسه كذا في التلويح والتحرير والتقرير وقال شمس الأئمة السرخسي في أصول الفقه هو اسم لفعل يفعله الإنسان بغيره فينتفي به رضاه ويشد به اختياره وهو نوعان ما يجي وهو أن يكون بما نفوت النفس أو العضو ولو أئمة لأن حرمة كرامة النفس بغلبة الظن وإن لم يغلب على ظنه تنويت أحدهما بل أن ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون إكراهاً أصلاً وفساد الاختيار بالإكراه يجعله مستنداً إلى اختيار آخر لا أنه يعدم الاختيار أصلاً فإن حقيقة المقصد إلى أمر متردد بين الوجود والعدم إنما هو بترجيح أحد جانبيه على الآخر فإن استقل الفاعل في قصده نصحيح والافساد يعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي التلويح ومعنى فساد الاختيار أن الإنسان مجبول على حب حياته وذلك يجعله على الإقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا

والمكره واحد وليس كذلك انتهى وكان حق المصنف أن يقول بما أكره عليه ليخرج الصورة التي حكى ابن برهان فيها الاجماع وكنت لم يمرض لذلك لانه في غير ما أكره عليه الوجه اه وغير ملجئ وهو الا كراه بغير ما يفوت النفس والعضو كالحبس والضرب مما لا يفضى الى تلف نفس أو عضو وهذا انقسم من الا كراه بعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار لممكن المكره من الصبر على غير ما يفوت النفس أو العضو أما تهديده بحبس نحو ابنه وأبيه وأمه وزوجته وكل ذى رحم محرم منه كأخته وأخيه لان القرابة المتأيدة بالحرمة بمنزلة قرابة الولاد فالتقاس أنه ليس باكره لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكره لأنه يلحقه بحبسهم من الخزن وانهم ما يلحقه بحبس نفسه أو أكثر فكما ان التهديد في حقه بذلك بعدم تمام الرضاء كذا التهديد بحبس أحدكم كذا في انكشف والتحرير والتقرير وذكروا صدر الشريعة في التنقيح والا كراه بالقتل والحبس عنده أى عند الشافعى سواء اه قال في التلويح لان في الحبس ضرر كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محي السنة الا كراه أن يخوفه بمقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح أى الشديد وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك اه وذكر الأسنوى في شرح المنهاج ان الا كراه قد ينتهي الى حد الاجزاء وهو الذى لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالانقضاء من شاق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا قتلتك وعلم أنه لو لم يقتله حالاً قتله اه ولا يخفى ان القسم الأول في كلام الأسنوى غير مراد المصنف لان المكره الملجأ في كلام الأسنوى هو الذى جعله المصنف مقابلاً للمكره فتعين أن المراد بالمكره من لا ينتهي به الا كراه الى حد الاجزاء المذكور في كلام الأسنوى اذا تقرر هذا فنقول قال فريق من الأصوليين ومنهم الحنفية ان الا كراه لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقاً سواء كان الا كراه ملجأ أو غير ملجئ كما نص عليه شرف الاسلام في أصوله وصدر الشريعة في التنقيح وابن الهمام في التحرير وأقره صاحب الكشف والتتازانى في التلويح وابن أميرحاج في التقرير وقال جماعة من الأصوليين كالامام الرازى في المحصول والآمدى في الأحكام والبيضاوى في المنهاج وغيرهم في أسفارهم ان الا كراه يمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه اذا كان الا كراه ملجأ وذكر ابن التلمسانى في شرح المعالم ان هذا القسم لا خلاف فيه وأما الا كراه غير الملجئ فلا يمنع التكليف وهو المتهوم من كلام صاحب المنهاج وقال ابن التلمسانى في شرح المعالم وهو مذهب أصحابنا اه وقالت المعتزلة ان الا كراه يمنع التكليف في الملجئ بعين المكره عليه ونقيضه ويمنع في غير الملجئ في عين المكروه عليه دون نقيضه فان أكره على ترك الصوم بالحبس فالترك غير مكلف به استدلال القائلون بأن الا كراه مطلقاً ملجأ أو غير ملجئ لا يمنع التكليف بالفعل.

ليس بمكره (الثاني) ما اختاره في اتقائه هو بظاھر مصادم للاجماع ففي التلخيص لامام الحرمين
أجمع العلماء قاطبة على توجيه النهي على المكروه على القتل وهذا عين التكليف في حال الاكراه
المكروه عليه ونقيضه بأن كلا من الفعل المكروه عليه ونقيضه ممكن في نفسه والتفاعل مع الاكراه
ممكن أي قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه وكيف لا يكون التفاعل مع الاكراه متمكناً من ذلك
وهو قد اختار أخف الأمرين المكروهين له من المكروه عليه والمكروه به فإن رأى الفعل
المكروه عليه أخف من المكروه به اختاره وإن رأى المكروه به أخف من المكروه عليه اختار
المكروه به فالتفاعل مع الاكراه قادر على الفعل ونقيضه فيصح تكليفه بهما ولكونه متمكناً من
ايقاع المكروه عليه وعدم ايقاعه قد يفترض عليه مع الاكراه فعل ما أكره عليه كما لو أكره
بالقتل على شرب الخمر فإنه إذا لم يفعل ما أكره عليه وشرب الخمر كان آثماً وقد يحرم عليه مع
الاكراه فعل ما أكره عليه كما لو أكره على قتل مسلم ظالماً من غير موجب القتل فيؤجر إذا لم
يفعل المكروه عليه ولم يقتل المسلم ظالماً ويأثم إذا قتله والحاصل أن ما أكره عليه تارة يكون
فرضاً وتارة يكون مباحاً وتارة يكون رخصة وتارة يكون حراماً فيؤجر على الترك في الحرام
والرخصة ويأثم على الترك في الفرض وكل من الأجر والاثم إنما يكون بمد كون الفاعل
متمكناً من الفعل وعدمه والمراد بالاباحة هنا أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم
ولم يؤجر وبالرخصة أنه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يؤجر عملاً بالعزيمة وبهذا
سقط اعتراض صاحب الكشف على كلام نخر الاسلام حيث جمع بين المباح والرخصة بأنه
أن أريد بالاباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وإن
أريد أنه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض كذا ذكره التتازاني في التلويح وابن أمير حاج في التقرير
واستدل القائلون بالفرق بين الاكراه الملجئ حيث قالوا أنه يمنع التكليف بالمكروه عليه ونقيضه
وبين غير الملجئ حيث قالوا أنه لا يمنع التكليف بالمكروه عليه ونقيضه بأن المكروه عليه واجب
الوقوع وضده ممتنع الوقوع إذا كان الاكراه ملجئاً لأن التفاعل مضطر مع الاكراه الملجئ في
ايقاع الفعل أحياء لنفسه وضد الواجب ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال كذا استدل
الامام في المحصول وهو معنى قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لأن القادر على الشيء هو
الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك اه قال الحنفية في الجواب عن هذا الاستدلال لانسلم أن
المكروه عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فإن الفعل في نفسه ممكن والتفاعل قادر عليه
بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة)
أو بالعقل فإن العاقل من شأنه أن يختار ما هو أخف عنده وهو حياة نفسه وسلامة عضوه
والوجوب والامتناع بالشرع أو بالعقل لا ينافي اختيار الفاعل بل كل واحد من الوجوب

وهو مما لا منجى منه انتهى * وقال الشيخ في شرح اللمع انعقد الاجماع على ان المكروه على القتل مأمور باجتناّب القتل ودفع المكروه عن نفسه وان اثم بقتل من أكره على قتله وذلك والامتناع بالشرع أو العقل مرجح لجانب الفعل أو الترك لا موجب لجانب الفعل أو الترك والترجيح لا ينافي الاختيار حتى يمتنع التكليف واستدل المعتزلة على مذهبهم ان الاكراه غير الملجئ يمنع في عين المكروه عليه دون نقيضه بأن المرء اذا أكره على عين المأمور به كالصلاة مثلاً فلا تيان بالمأمور به حينئذ يكون لداعي الاكراه لأن الانسان يميل أولاً الى دفع المضار الجسمية كالضرب والحبس فلا كراه حينئذ هو الباعث أولاً على ارادة الفعل دفعاً للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث يفعل المكروه الفعل لا لداعي الشرع فلا اخلاص في الفعل لعدم الاتيان به امثالاً لحكم الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به وذلك لان المعتزلة يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكروه عليه كما اذا أكره على ترك الصلاة فأتى بالصلاة فانه أبلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله تعالى فيثاب على هذا التقدير قال بركة الله أبادى لانه اذا اختلف الداعيان فترك مقتضى داعي الاكراه وأتى مقتضى داعي الشرع فهو أبلغ في الاجابة لداعي الشرع وأجيب عن استدلالهم هذا بما أورده عليهم القاضي أبو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التلمساني في شرح المعالم بأنهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكروه عليه وصحة التكليف بالضد تقتضي القدورية على الضد الآخر لان الله تعالى لا يكلف العبد عندهم الا بعد خلق القدرة له على الشيء المكلف به والقدرة على الشيء عندهم قدرة على ضد ذلك الشيء فالقدرة على ضد المكروه عليه قدرة على ضد ضد المكروه عليه وضد ضد المكروه عليه هو عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدوراً وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف بالمكروه عليه لكونه غير مقدور بل لعدم ترتب الثواب على الاتيان به واشتراطهم كون المأمور به بحال يثاب على فعله فلم أن يمنعوا كلية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال ان الاتيان بعين المكروه عليه لداعي الاكراه لزوماً لا التزاماً فان الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله تعالى لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع وانما الأعمال بالنيات * قال الغزالي في المستصفى الا اني بالفعل مع الاكراه كن أكره على أداء الزكاة مثلاً ان أتى به لداعي الشرع فهو صحيح أولداعي الاكراه فلا اه ومن جميع ما قدمناه تعلم ان ما قاله ابن برهان في الأوسط من أن المكروه على اطلاقة مخاطب بالفعل الذي أكره عليه عندهم اه مخالف لما عليه الامام الرازي في المحصول

يدل على انه مكلف حال الاكراه وكذلك صرح به الغزالي وغيره واقتضى كلامهم تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكراهه على

والامدى في الاحكام والبيضاوى في المنهاج وغيرهم من ان الاكراه انما يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وبنقيضه اذا كان الاكراه ملجئاً وان ابن التلمساني قال في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه اهـ أى لا خلاف عندهم وان الاكراه غير الملجئ لا يمنع التكليف وأنه المقهوم من كلام صاحب المنهاج وان ابن التلمساني قال أنه مذهب أصحابنا فلعل مراد ابن برهان قول آخر وسيأتي ان الجلال الحلي يجعله قول الاشاعرة أيضاً وما نسبته ابن برهان أيضاً للحنفية من أن المكروه غير مكلف مخالف لما هو مصرح به في كتبهم من أن الاكراه مطلقاً سواء كان ملجئاً أو غير ملجئ لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه ونقيضه كما نص عليه نفي الاسلام في أصوله وصدر الشريعة في تنقيحه وابن الهمام في تحريره وأقره صاحب الكشف والتنازاني في التلويح وابن أمير حاج وقد بينا لك ذلك مفصلاً وأما ما نقله عن المعتزلة من أن المكروه غير مخاطب وان هذا خطأ في النقل عنهم بل عندهم أنه مخاطب اشخ ماسبق عن الزركشى فهو مخالف أيضاً لما قدمناه من أن المعتزلة قالوا ان الاكراه يمنع التكليف في الملجئ بعين المكروه عليه وبنقيضه وينع التكليف في غير الملجئ في عين المكروه عليه دون نقيضه كما نقل ذلك عنهم في مسلم الثبوت وشروحه وغيرها من كتب الحنفية ومخالف لما صرح به الزركشى والجلال وغيرهما من ان امتناع تكليف المكروه الذى اختاره المصنف في جمع الجوامع هو قول المعتزلة وأما مقاله من انعقاد الاجماع على كون المكروه مخاطباً بما عدا ما أكره عليه من الافعال فهو المأخوذ مما نقلناه سابقاً من قصر الخلاف على تكليفه بالمكروه عليه ونقيضه فكان الأولى للمصنف أن يقول بما أكره عليه ونقيضه لتخرج الصورة التى أجمعوا على تكليفه فيها وهى ما عدا ما ذكر وكأنه لم يتعرض لذلك لانه في غير ما أكره عليه ونقيضه ليس بمكروه كما انك علمت ان الزركشى قال ان ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكروه خلاف ما عليه الأصحاب وانه رجع عنه آخرأ ووافق الأشعرية على جواز تكليفه وان كان غير واقع اهـ وان ذلك بظاهره بخالف ما قدمناه عن جماعة من أئمة الشافعية من التفصيل بين الملجئ فيمنع التكليف بالمكروه عليه وبنقيضه وغير الملجئ فلا يمنع التكليف فان ظاهر مقاله الزركشى ان مذهب الأشعرية جواز تكليف المكروه مطلقاً في الملجئ وغيره وانه غير واقع مطلقاً أيضاً وصريح ما نقلناه من التفصيل يقتضى الامتناع في الملجئ والجواز والوقوع في غير الملجئ فلعل مقاله الزركشى قول آخر وبالجملة فالذى يقتضيه كلام الزركشى وابن برهان والجلال وغيرهم ان الاشاعرة يقولون بجواز تكليف المكروه مطلقاً بالمكروه عليه وبنقيضه وهو رأى الحنفية

الاسلام وأما ما خالف فيه داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على القتل فلا خلاف في جواز التكليف به اهـ

كما أنه علم مما قدمنا عن الزركشي ان امام الحرمين في التلخيص حكى الاجماع على توجيه النهي على المكروه على القتل وان صاحب اللمع حكى الاجماع على ان المكروه على القتل مأمور باجتناب القتل ودفع المكروه عن نفسه الى آخر ما سبق من أن كلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر أى الحربى واكراهه على الاسلام وأما ما خالف داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل المكافى أى معصوم الدم من المسلم أو الذمى فلا خلاف في جواز التكليف به فيكون ظاهر كلام المصنف كما قل الزركشي مصادماً لما حكى من الاجماع على ما ذكر وانما قال ظاهره مصادم لما سيأتى عن شيخ الاسلام من الجواب عن ذلك وقد علمت ما فيه وأنه رجع عنه هذا ما يتعلق بخطاب التكليف الذى هو موضوع كلام المصنف في هذه المسألة وأما تعلق خطاب الوضع بالمكروه فللشافعية والحنفية فيه خلاف آخر وتفصيل آخر كما ذكره صدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح وواقعه السعد فى التلويح ونص ما كتبه السعد على قول صدر الشريعة أصل الشافعى أى القاعدة التى أوردها الشافعى رضى الله عنه فى باب الاكراه هو ان الاكراه أما ان يكون على فعل ما يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق أولاً وهو الاكراه بحق والثانى وهو الاكراه بحق لا يقطع الحكم عند فعل الفاعل كما كراه الحربى على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف الاكراه الذمى فإنه ليس بحق والأول وهو ما كان بغير حق اما ان يكون عذراً شرعياً بأن يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكره على قول أو عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وأيضاً نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والمعصية تقتضى أن يدفع عنه الضرر بدون رضاه لثلاث تقوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا انقطع الفعل عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل الى الحامل أى المكروه كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذراً شرعياً بأن لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا أكره على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزانى مكرهين والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء * وكتب على قول صدر الشريعة وأصلنا فقال يعنى ان الأصل المقرر عند أبى حنيفة وأصحابه ان الاكراه ان كان ملجأً وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فأما ان يكون المكروه عليه من قبيل الاقوال أو من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان

كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافذاً والا كان قسداً كالبيع والأقارب وان كان من قبيل
الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرأ على الفاعل وان احتمل فان
لزم من جعله آلة تبديل محل الجنابة كان مقتصرأ على الفاعل كما كراه المحرم على قتل الصيد
وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالا كراه على اتلاف المال والنفس والمراد بالا كراه الملجئ
ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس والضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول
على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه
ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره لوعيد
التلف صار كأنه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورأ على الفاعل اه
ويؤخذ من هذا ان الشافعية والحنفية منتفون على ان خطاب الوضع يتعلق بالمكره وان
اختلفوا على وجه ماسبق فاعرف ذلك حتى لا يشبه عليك الأمر * وكتب الجلال الحلي على
قول المصنف والصواب الخ فقال أما الأول وهو من لا يدري كالتائم والساعي فلان مقتضى
التكليف بالشئ الاتيان به امتثالا وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك
فيمتنع تكليفه وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاته من الصلاة في
زمن غفلته وأما الثاني وهو من يدري ولا مندوحة له عن ما ألجئ اليه كالملقى من شاق على
شخص يقتله لامندوحة له عن الوقوع القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بنقيضه ادم
قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع ونقيضه امتنع الوقوع ولا قدرة على واحد من
الواجب والممتنع وقيل يجوز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل
الواحد الصخرة العظيمة ورد بأن الفائدة في التكليف بما لا يطاق من الاختيار هل يأخذ في
المقدمات متنتية في تكليف الغافل والملجأ والى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره
بالصواب اه وقد أتى الجلال في كلامه هذه التي بها شرح كلام المصنف هنا على مجمل
ما قدمناه في ذلك * وكتب ابن قاسم على قول المصنف والصواب امتناع تكليف الغافل فقال
فيه أمور الأول ان البيضاوي قال لا يجوز تكليف الغافل عند من أحال تكليف الحال
قال الاسنوي وفيه نظر من وجهين أحدهما ان مفهومه ان القائلين بجواز التكليف بالحال
جوزوا هذا وهو أيضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا شئ
هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق ان هناك فائدة في التكليف وهو ابتلاء
الشخص واختباره الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالحال وتكليف الحال فقالوا
الأول هو ان يكون الحلل راجعا الى المأمور به والثاني ان يكون راجعا الى المأمور كتكليف
الغافل وعلى هذا فالصواب ان يقول من أحال التكليف بالحال بزيادة الباء في الحال اه

وقضية سياقه ان قوله تكليف المحال من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ويؤخذ من ذلك جواب اشكال على المصنف حيث منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال مطلقا كما سيأتي فيقال تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل التكليف المحال وقد قيل بمنعه وان قيل بجواز ذلك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل نعم يبقى الاشكال عليه بالملجئ فانه لا يظهر الا ان تكليفه من قبيل التكليف بالمحال الا أن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الاسنوى أنه لا خلاف فيه كما قاله ابن التامساني اه وفيه نظر فأى فرق بين تكليف الملجئ وتكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران اذى سيأتي عده من التكليف بالمحال الذى جوزه المصنف بل كيف لا يجوز تكليف الملجأ ويجوز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم الا أن يفرق بمجرد ان الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه * فليتأمل الثانى سيأتى ان التكليف الزام ما فيه كلفة لاطلبه ولا يخفى ان مقتضى استدلالهم أنه كما يستغ تكليف الغافل يستغ الطلب منه مطلقا وان لم يكن تكليفيا بل يحتمل أنه المراد هنا بالتكليف بل ينبغى امتناع تعلق الاباحة به أيضا وان لم يشملها هذا الاستدلال ويؤيده ما تقدم أنه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل * الثالث أورد على امتناع تكليف الغافل ان العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالأمر وذلك لأن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله فيستحيل الاطلاع على هذا الأمر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع غنائه عن ذلك التكليف وأجيب بأن المعرفة الاجمالية حاصلة وهى كافية فى انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التخصيلية وبأن شرط التكليف انما هو فهم المكلف أنه بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامثال لا بأن يصدق بتكليفه والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء فى العقليات وفى حواشى السيد فى موضع آخر بعد كلام قرره غاية ما فى هذا أن يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وأنه باطل اجماعا فيجواب بأنه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل فى شئ فان المكلف فى هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقيقه والا لزم الدور وأما الغافل الذى لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل انه مكلف كالذى لم تصل اليه دعوة نبي * والحاصل أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عن ما قيل فى إيجاب معرفة الله تعالى من أنه اما تكليف

الغافل أو أما أمر بتحصيل الحاصل لا ما قيل من أن ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل
 إذ لا جواز للاستثناء في الدلائل القطعية اهـ نعم رأيت عنه أعني عن السيد أن محل امتناع الاستثناء
 في الدلائل القطعية إذا لم يكن الاستثناء عقليا والاجاز فليتأمل اهـ وقد نقله العطار ملخصا حاذفا
 بعضه ولا يخفى أن الدلائل اللطعية قسمان عقلي ونقل أما العقلي فلا يمكن الاستثناء منه بحال
 والازم التناقض وأما النقل فيجوز الاستثناء إذا كان موجب الاستثناء عقليا فيؤول النقل أو
 يخصص بما يوافق العقلي الذي قضى بالاستثناء وبذلك تعلم أنه لا خلاف بين قول السيد أولا
 إذ لا جواز للاستثناء في الدلائل القطعية فإنه محمول على القطعية العقلية وبين قوله بأن محل
 الامتناع إذا لم يكن الاستثناء عقليا فإنه محمول على القطعية العقلية فافهم * وكتب شيخنا على قول
 المصنف امتناع تكليف الغافل الخ فقال قال في منع الموانع: المراتب ثلاثة أبعدها تكليف
 الغافل فإنه لا يدرى ويتلوها تكليف الملجأ فإنه يدرى ولكن لا مندوحة له عن الفعل أصلا
 لأن الاجاء يسقط الرضاء والاختيار معا ويتلوها تكليف المكره فإنه يدرى وله مندوحة
 بالصبر على ما أكره به أي لأن الاكراه يسقط الرضاء فقط دون الاختيار فكل مرتبة أبعدها
 تليها اهـ بزيادة من عبد الحكيم على البيضاوى اهـ وأقول أما ما نقله شيخنا عن منع الموانع فقد
 تقدم عن الزركشى مفصلا بأوسع منه ومن قول المصنف في منع الموانع ان الاجاء يسقط الرضاء
 والاختيار معا ومن قول الزركشى كمن يلقي من شاهق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه
 ولا هو بفاعل وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة
 المرتش * ومما قاله الجلال في رد القول بجواز تكليف الغافل والملجئ بناء على جواز التكليف
 بما لا يطاق من أن الفائدة في التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل يأخذ في المقدمات متفية
 تعلم اندفاع الاشكال على المصنف بالملجئ وبطلان دعوى أنه لا فرق بين تكليف الملجئ وبين
 تكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران لأن المفروض تكليف الملجئ تكليفا تنجزيا بالملجئ
 اليه أو بنقيضه وإيقاع أحدهما حال الاجاء وهو غير قادر أصلا على ذلك لأن الملجأ اليه كما قال
 الجلال واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع والملجأ فاقد الاختيار فأنعدمت فائدة التكليف
 ولو بالابتلاء والاختبار والذين جوزوا التكليف بالحال إنما جوزوه لوجود فائدة الاختبار
 هل يأخذ في المقدمات وفي الملجئ قد انعدمت هذه الفائدة كما ان فائدة الاثيان بالملجئ اليه
 أو بنقيضه أمثالا معدومة فكان التكليف عبثا ولذلك اتفق على امتناعه الفريقان من يمنع
 التكليف بما لا يطاق ومن يجوز ماعدا شذمة قليلة ممن جوزوا التكليف بالحال بناء على
 عدم اشتراطهم الفهم والاختيار في التكليف قياسا على التكليف بما لا يطاق وقولهم خلاف
 الصواب وأما تكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران ففائدة الابتلاء والاختبار موجودة

لأنه لم يوجد بالنظر لهما ما يسقط الرضا ولا الاختيار ولا التفهم وإن انعدمت فائدة الاثبات بما كلف به امثالا لعدم صلاحية قدرة الزمن للمشي والانسان للطيران بخلاف الملجئ فان الاجاء أسقط رضاه واختياره معا كما تقدم فكان الخلل في تكليف الملجئ بما أُلجئ اليه أو ببقضه راجعا الى نفس المأمور حيث خرج بالاجاء عن ان يكون قاعلا لما أُلجئ اليه وصار الفعل ضروريا بحركة المرتعش فكان تكليفا محالا وأما تكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران فالخلل فيه راجع الى المأمور به وهو المشي في الاول والطيران في الثاني لما ذكرناه فكان تكليفا بالحال كحمل الواحد الصخرة العظيمة وأما قول ابن قاسم سيأتي ان التكليف الزام مافيه كلفة الى آخره فهو قول بالعقل بدون رجوع الى نقل وقد علمت مما قدمناه لك ان المراد بالتكليف هنا التكليف التنجيزي بأن يطلب من الغافل ان يأتي بما كلف به امثالا حال غفلته وكما يشير اليه قول الجلال فلان مقتضى التكليف بالشيء الاثبات به امثالا الخ وان يطلب من الملجأ أن يأتي بالملجئ اليه أو ببقضه حال الاجاء ويشير اليه أيضا قول الجلال لان الملجأ اليه واجب الوقوع الى آخره وأما قوله بل ينبغي امتناع تعلق الاباحة به الخ فقد قال شيخنا في بيان ذلك وعبر أي المصنف كنيته بالتكليف مع قصره على الواجب والحرام لانه الاصل والا فالمراد في تعلق خطاب غير وضعي به اه وقد علمت ان ماعدا الوجوب والحرمه انما يتعلق بالبالغ العاقل من حيث انه مكلف فاذا انتفى تكليفه بالواجب والحرام لا يتعلق به غيرها كما قدمه الشارح وأما ما ذكره في الامر الثالث فقد قدمنا لك الكلام فيه مستوفي وبالجملة فامتناع تكليف الغافل على معنى تعلق الخطاب به حال عدم تصوره الخطاب أصلا ليأتي بالفعل امثالا أوليتلى هل يأخذ في المقدمات وهو في حال غفلته وعدم تصوره الخطاب وامتناع تكليف الملجئ بما أُلجئ اليه أو ببقضه على معنى تعلق الخطاب به أيضا ليأتي حال الاجاء بما أُلجئ اليه أو ببقضه امثالا أوليتلى هل يأخذ في المقدمات قد انتفى عليهما كل من منع التكليف بما لا يطاق ومن جوزه ماعدا شريطة قليلة ممن جوزه وذلك لان كلا من فائدة الامثال أو الابتلاء معدومة حال الغفلة والاجاء فانه لا يتأتى عقلا ممن لم يتصور الخطاب أصلا ان يمثل أو يأخذ في المقدمات كما لا يتأتى من الملجئ الذي صار بحال لا ينسب اليه الفعل الملجئ اليه بل هو منه كالحركة من المرتعش ان يأتي بما أُلجئ اليه أو ببقضه امثالا أو يأخذ في المقدمات مع سقوط رضاه واختياره معا ووجوب الاول وامتناع الثاني وصيرورة الفعل كحركة المرتعش بالاجاء وكتب ابن قاسم على قوله وهو من لا يدري فقال قال شيخنا العلامة يصدق بالجنون ونفى تكليفه اتفاق ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أي البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه قلت وتعبير الاسنوي بقوله ما نسه تكليف

الغافل كالساحى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالحال اه يقتضى
 ثبوت الخلاف فى المجنون أيضا اه ونقله العطار ثم قال ثم ان اطلاق السكران يشمل المتعدى
 بسكره فيقتضى انه غير مكلف قال شيخ الاسلام وهو كذلك كما جزم به انووى كغيره ونقله
 عن أصحابنا وغيرهم من الاصوليين وما نقل عن نص الشافعى من انه مكلف من تصرف الناقل
 له بحسب ما فهمه أو مؤول بانه مكلف حكما لجريان أحكام المكلفين عليه لكن ليس ذلك
 تنكيلا بل من ربط الاحكام بالاسباب تغليظا عليه لتسببه فى ازالة عقله بمحرم قصدا اه
 وقد قدمنا لك ان صاحب مسلم الثبوت قال فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا
 قال صاحب كشف المبهم فلا يجوز تكليف الغافل كالساحى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم
 عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالحال
 كما نص عليه القاضى العضد فى شرح المختصر ثم قال صاحب المسلم ووافقنا بعض المجوزين
 تكليف الحال * قال صاحب كشف المبهم لان تكليف الحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم
 هاهنا نص عليه ابن الحاجب فى المختصر والقاضى العضد فى شرحه وفى البدیع ووافقنا أكثر
 المجوزين والمفهوم من كلام الامام فى الحصول والبيضاوى فى المنهاج ان القائلين بجواز
 التكليف بالحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوى فى شرح المنهاج تعقبهما بانه ليس
 كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا شمرى هنا قولان نقله ابن التلمسانى وغيره اه ومن ذلك
 تعلم ان الخلاف فى الجميع لان الكلام انما هو فى الامتناع بمعنى نقي الجواز العقلى لانتفى الوقوع
 لانه محل وفاق وقد قدمنا لك أيضا ان السبكي قال والذي يرتضيه مذهبنا ان من لا يفهم ان
 كان لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه الى ان قال وان كان له قابلية فاما ان يكون
 معذورا فى عدم فهمه كالطفل والنائم ومن أكره على شرب ما أسكره فلا تكليف الا بالوضع
 واما ان يكون غير معذور فيكلف تغليظا عليه اه وان الشافعى نص فى الام على ان السكران
 مخاطب مكلف كما نقله عنه الرويانى فى البحر فى كتاب الصلاة وان الحق ان السكران من محرم
 يكلف زجرا له عن شرب المسكر كما نص عليه التتازانى فى التلويح وذكرا انتفى السبكي فى شرح
 المنهاج ان العاصى بسكره يكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعى على هذا الى آخر ما قدمناه
 مما يدل صريحا على ان المتعدى بسكره مخاطب ومكلف زجرا له وتغليظا عليه ومن ذلك تعلم
 ان ظاهر هذه النقول يخالف بعضها بعضا فنقول ان السكران لا يكلف ابتداء حال سكره تكليفا
 تنجيزيا لانه غافل بلا شك فلو كان مكلفا لتوجه بتكليفه النقض على دليل تكليف الغافل
 الذى هو من أفراد ولا يمكن ان يستثنى لان الاستثناء فى العقليات القطعية غير جائز لما يلزم
 عليه من نقض الدليل العقلى ولكن السكران كلف وهو صاح انك ان سكرت نفذت جميع

تصرفاتك التي تقع منك حال السكر فان أردت أن لا تؤاخذ فلا تسكر فن قال بان السكران غير مكلف أراد الاول ومن قال انه مكلف أراد الثاني وهذا معنى قول العطار ليس ذلك تكليفا بل من ربط الاحكام بالاسباب تغليطا الخ أى ان الشارع كلف السكران وهو صاحب بانه ان سكر كان مؤاخذا بكل ما يحدث منه حال سكره ولو كان متعلقا بخطاب التكليف كما لو سكر قبل دخول وقت الصلاة واستمر سكران الى ان خرج الوقت ولم يكن معذورا في سكره كان آثما بالتأخير بخلاف النائم ونحوه ممن كان معذورا في عدم الفهم فان النائم لو نام قبل دخول وقت الصلاة واستمر نائما الى ان خرج الوقت لا يكون آثما بالتأخير ويدل لما قلنا من الجمع بين القول على وجه ما ذكر قول الزركشي كما تقدم وقد يظن ان الشافعي يرى تكليف الغافل من نصه على تكليف السكران وهو فاسد فانه انما كلف السكران عقوبة له لانه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه الحد بخلاف الغافل اه وأما ربط الاحكام بالاسباب الذي هو من خطاب الوضع في ذاته فلا يختص بالسكران بل هو عام في جميع أفراد الغافل وبإفعاله في أبواب كما هو مبين في الفتاوى كما علم من قول السبكي المتقدم وتكتب ابن قاسم على قوله امثالا فقال قال شيخنا العلامة فيه اشكالات أحدها انهم فسروه بالاتيان بالمأمور به على وجهه أى كما أمر به ففهموه هو ما قبله أى الاتيان بالشيء المكلف به فلا فائدة في ذكره سواء جعله حالا أو مفعولا له فالصواب ان يقول مع قصد الامثال ثانيها ان كون الامثال أى قصده مقتضى التكليف مخالف لما مر وما سيأتى في تقسيم الحكم وتعريف الامر والنهي من ان المقتضى هو الفعل لا بقيد فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه محل له لعدم اطراده والالم يكن التكليف مقتضيا له ثالثها ان المصنف والشارح صحيحا عدم اعتبار قصد الامثال في الخروج عن عهدة النهي وان اعتبر في حصول الثواب على ما يأتي في لا تفعل وهنا اعتبره في الاتيان بالشيء في المكلف به أمرا كان الشيء أو غيره اه وقد أجاب ابن قاسم عن الاستشكالات الثلاثة مترددا متحيرا فيما أطال به في ذلك وقد نقله العطار مختصرا وأقول قال شيخنا قول الشارح امثالا أى مطاوعة للأمر والنهي كذا في شرح المنهاج للصفوى واحتز به عن الاتيان بالفعل اتفاقا وعبارة العضد لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامثال وأنه محال اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امثالا لأمر أى واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملزوم وانما قال أى ابن الحاجب امثالا للامر لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فنبه على ان ذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لابد من قصد الامثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكفته به ولا يكون تكليف محال له وقوله وانما قال الخ يفيد ان المراد

بقصد الامتثال ان يفعل لانه مطلوب منه لا اتفاق وهذا يكفي فيه انه لو لاحظ علة الفعل لعرف انه امتثال الامر أو النهي فهذا القدر لابد منه في كل فعل سواء كان كفا أو لا حتى تنتفي العقلة امام لحظة الامتثال بالفعل فلا تلزم في الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا أو تركا اه فبتفسير الامتثال بمطوعة الامر والنهي كما قال النصفوى انوافق نقول العضد على قصد الطاعة والامتثال حيث عطف الامتثال على الطاعة فدل على ان المراد من قولهم امتثالا قصد الطاعة للامروان ذلك للاحتراز عن الاتيان بالفعل اتفاقا اندفع اشكال العلامة الاول و بطلت دعواه انهم فسروا الامتثال بالاتيان بالمأمور به على وجهه أى كما أمر به اه وبكون المراد من قصد الامتثال ان يفعل لانه مطلوب منه لا اتفاقا وان هذا يكفي فيه انه لو لاحظ الخ يندفع اشكاله الثانى وبطل قوله ان كون الامتثال أى قصده مقتضى التكليف بخالف لما مر وما سياتى الخ وذلك لان معنى كون الامتثال بالمعنى الذى قاله النصفوى والعضد مقتضى التكليف انه مطلوب التكليف أو لازمه وهذا لا يخالف ما مر من تعريف الحكم ولا ماسياتى في تقسيم الحكم وتعريفى الامر والنهي وقول العلامة ان مقتضى هو الفعل لا بقيد ان أراد من قوله بلا قيد عدم القيد أصلا لا بقيد الامتثال بالقوة ولا بالفعل وانه يكفي الفعل اتفاقا فهو باطل وغير مراد قطعا بل لابد ان يأتى به على قصد الطاعة بمعنى انه لو لاحظ علة الفعل لعرف انه امتثال الامر والنهي كما علم مما تقدم وان أراد من قوله بلا قيد انه لا يلزم ملاحظة الامتثال بالفعل في الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا أو تركا فهو مسلم وهو المراد في ذلك انتقام ولكنه ليس بمراد هنا بل المراد هنا الامتثال بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ علة الفعل لعرف انه امتثال الامر أو النهي ولا يلزم من كون الامتثال بهذا المعنى مقتضى التكليف اى مطلوبه أو لازمه ان يكون هذا الاقتضاء من مفهوم الحكم حتى يقال ان تركه من تعريفه مغل له كما انه لا يلزم من كون الامتثال بذلك المعنى ليس من مفهوم الحكم ان لا يكون التكليف مقتضيا له بمعنى انه طالب له أو مستلزم له بل مقتضى كون أحده طالبا والآخر مطلوبا أو كون أحدهما ملزوما والآخر لازما ان يتغاير المفهومان وان لا يدخل أحدهما في مفهوم الآخر ويكون منه كما لا يخفى ثم قال شيخنا وأما اثواب فان كان الفعل غير كف فيكون فيه الامتثال المنافي للعقلة وهو الامتثال بالقوة بان يكون بحيث لو توجه الى موجب الفعل لعرف انه الخطاب وان كان كفا فلا بد فيه ان يأتى به قاصدا به الا انتهاء فان أتى به غير قاصدا ذلك فقد فعل المكلف به ولا ثواب ولا اثم والفرق بين الفعل غير الكف وبين الكف ان غير الكف المقصود التكليف به من حيث نفسه لان عينه هي المقصودة بالتكليف وطلب ايقاعه فتى أى به مع عمل بالخطاب فقد أتى الواجب بخلاف الكف فان المقصود بالحقيقة انما هو عدم المنهي عنه أى عدم ايقاعه وعدمه

ثابت من قبل لا دخل له فيه فان عدم كل فعل مستمر لا يقطعه الا الفعل وانما كلف بالكف وهو الترك بقصد بقاء عدم لانه هو المقدور للمكلف فهو الذي يمكن طلبه لانه هو الاختياري بخلاف عدم فان كف قاصدا الامتثال بالفعل أثيب والا فلا اذ الكف انما هو واسطة لا مقصود لذاته * والحاصل ان عدم الشيء هو المقصود ولا دخل للمكلف فيه بوجه لكنه ان قصد بالترك بقاء ذلك عدم أمكن أن ينسب اليه بخلاف المكلف به في الفعل فانه فعله فقصد الامتثال بالترك قائم مقام كونه فعله اذا عرفت هذا عرفت ان في التكليف بالنهاي ثلاثة أمور الاول المكلف به وهو مطلق الترك ولا يتوقف على قصد الامتثال بالفعل بل مداره على اقبال النفس على الفعل ثم كفها عنه واثاني المكلف به المثاب عليه وهو الترك للامتثال والثالث عدم النهي عنه وهو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه وهذا هو التحقيق الذي به يلتزم كلام المصنف والشارح هنا وفي مسألة لا تكليف الا بفعل اه ومن هذا أيضا اندفع اشكال الناصر الثالث وتعلم ان المصنف والشارح انما صححا عدم اعتبار قصد الامتثال في الخروج عن عهدة النهي لان الخروج عن عهدة النهي يكفي فيه عدم النهي عنه بدون قصد الامتثال ولا يثاب ولا يأثم وهذا عدم ليس مكلفا به لانه ثابت من قبل ولا مدخل للمكلف فيه وان المصنف والشارح انما اعتبر اقصا الامتثال هنا في الاتيان بالمكلف به أمرا كان الشيء أو غيره ولا شك ان الاتيان بالمكلف به في النهي الذي هو مطلق الترك يتوقف على قصد الامتثال بالقوة بمعنى اقبال النفس على الفعل ثم كفها عنه بمعنى انه لو لاحظ علة الكف لعلم انتهاء النهي لا على قصد الامتثال بالعقل كما ان المكلف به المثاب عليه هو الترك للامتثال بالفعل وهو الترك بقصد بقاء عدم مع ملاحظة المكلف ملاحظة بالفعل ان * وجب ذلك هو النهي وبهذا يتبين لك ان تصحيح المصنف والشارح عدم اعتبار قصد الامتثال انما هو في مقام الخروج عن عهدة النهي وهذا يكفي فيه عدم النهي عنه الذي هو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه واعتبارهما قصد الامتثال بالقوة انما هو في مقام الاتيان بالشيء المكلف به الذي هو مطلق للترك الذي لا يثاب عليه ولا يعاقب ولا يتوقف كما قلنا على قصد الامتثال بالفعل واما المكلف به المثاب عليه فهو الذي يشترط فيه الاتيان به على قصد الامتثال بالفعل كما سبق ولهذا الذي أوفحننا به كلام شيخنا قال رحمه الله اذا تأملت هذا التحقيق ظهر لك انتاج دليل الشارح للمدعى سواء الامر والنهي واندفاع ما قاله الناصر وتخير الناظرين في هذا المقام اه ومراده بالناظرين الحواشي كما يعلم تخيرهم في هذا المقام من الاطلاع على كلامهم ومع ذلك فقد قدمنا لك ما به يتضح المقام وان المصنف والشارح تابعان في ذلك لغيرهما وان كلا من الدعوى ودليها متقول عن الحنفية والمحققين من الشافعية والمالكية وان هذا الدليل الذي ساقه

الشارح هو بعينه الذي استدل به ابن الحاجب في مختصره والمضد في شرحه عليه وغيرها
وكتب ابن قاسم على قوله فيمتنع تكليفه فقال قال شيخنا فيه بحث لان توقف المكلف
به وهو الاتيان به امثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف نفس
التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ما هو شرط في المكلف به لا يجب ان يكون شرطا في
التكليف فتأمل اهـ وأقول قوله لا يستلزم الخ أى لجواز ان يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف
فيأتى بالمكلف به امثالا ويمكن ان يجب بان معنى ان مقتضى التكليف الاتيان بالشئ
امثالا ان المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم عن الشيخ والاتيان بالشئ امثالا غير ممكن من
الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالحال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم
الفائدة ولهذا أشار المضد الى ان تكليف الغافل من قبيل تكليف الحال والى ان بعض
من جوز تكليف الحال استثنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أى بان التهم شرط لصحة
التكليف كل من منع تكليف الحال لان الامثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من
جوز تكليف الحال أيضا لان تكليف الحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا اهـ وأما
الاتيان به امثالا بعد الاعلام به فانما ترتب على الاعلام لاعلى التكليف حال الغفلة بل
التكليف اذ ذاك يخرج عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لا فائدة فيه والتكليف
حقيقة انما تحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذى منعه واندفاع الاستدلال بقوله
لان ما هو شرط الخ لاننا لم نأخذ اشتراط ذلك فى التكليف من مجرد كونه شرطا فى المكلف
به بل من اعتبار القدرة على المكلف به أو الفائدة فى التكليف به واعلم ان هذا أعنى قوله
فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة مستغنى عنه بما تقدم لكن ذكره توطئة لقوله وان وجب
الخ اهـ ونقل العطار اعتراض العلامة وجواب ابن قاسم عنه ثم قال وأجاب التجارى بجواب
آخر وهو ان الكلام مفرع على ان الخطاب لا يتعلق الا عند المباشرة كما اختاره المصنف وهذا
الجواب أقعد فان أفعال الله لا تعمل بالثمرات وان أجيب بان الثمرة تابعة لأفعال الله بالنظر
الى المكلفين لا الى الحق تعالى لتعاليه عن ذلك وعن ان يبعثه شئ على شئ اهـ

وكتب شيخنا على قول الجلال وذلك يتوقف الخ فقال أى الاتيان امثالا للامر يتوقف على العلم بالامر
فالتكليف به قبل العلم بالامر تكليف محال فان قيل يكلف قبل العلم ثم يعلم فيأتى به قلنا ان
كلف ان يأتى به قبل العلم فالامر ظاهر أو بعده فلا فائدة للتكليف قبله بل لا يمكن لان الكلام
فى كونه الآن مكتنا وقد عرفت استحالة على ان الصواب عند المصنف ان الخطاب لا يتعلق
الا عند المباشرة اهـ وهو ملخص ما أجاب به ابن قاسم والتجارى وأقول قد قدمنا لك ان
الفاضل ميرزا جان فى حاشيته على شرح المختصر اعترض على هذا الدليل الذى استدل به ابن

الحاجب كالشارح فقال الفاضل اللازم من الدليل المذكور ان تكليف من لا يفهم بشرط عدم فهمه محال لا في زمان عدم فهمه اذ للفهم في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم في زمان عدم فهمه تكلينا محالا والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان عدم فهمه وكذا فائدة الامتثال والابتلاء بشرط عدم انهم محال لا في زمان عدم الفهم لان الفهم ليس بمحال في زمان عدمه فالتكليف المشروط بالفهم وقائدة الامتثال أو الابتلاء المشروطين بالفهم أيضا ليسا بمحالين في زمان عدم الفهم وبالجملة ان أريد ان التكليف والامتثال أو الابتلاء ممن لا شعوره محال بشرط عدم الشعور فاستحالة التكليف أو استحالة الثبوت المذكورة لازمة لكن غرض استدلال استحالة التكليف أو استحالة الثبوت المذكورة في زمان الفهم وهي ليست بلازمة وأن أريد ان التكليف أو الثبوت المذكورة محال في زمان عدم الشعور فهو ممنوع ولا شك ان اعتراض الفاضل ميرزا جان يتضمن اعتراض العلامة وزيادة وقد أجابوا عن ذلك الاعتراض بما محصله ان المراد من التكليف هنا التكليف التجزي الذي هو عبارة عن طلب الفعل امتثالا أو ابتلاء ووقوع الفعل في زمان ما انما يمكن بعد تصور الامتثال أو الابتلاء وهو بدون تصور الخطاب غير ممكن فالوقوع بدون الفهم محال فان الفهم من ذاتيات وضروريات حقيقة التكليف التجزي وانتفاء الذاتيان يوجب انتفاء الذات وبالجملة العلم بالخطاب وتصوره من ذاتيات وضروريات حقيقة التكليف التجزي ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء فوجود هذا التكليف بدون تصور الخطاب محال في جميع الاوقات فيكون التكليف بدون الفهم محالا في زمان انهم كما هو غرض المستدل ومعنى كون الفهم شرط التكليف انه شرط في تحقق ذاته وهذا هو أيضا معنى كونه من ذاتيات وضروريات حقيقة التكليف وليس معنى كون الفهم من ذاتيات التكليف انه جزء من حقيقته حتى يرد ما قيل ان التكليف عبارة عن ايقاع المكلف في الكثرة أو الزام ما فيه الكلفة وعلى كل حال ليس الفهم داخلا فيه وأما التكليف قبل العلم ليتأتى به بعد العلم فهذا تكليف تعليمي وليس الكلام فيه بل هو جائز حتى للمعدوم وقد أشار الجلال الى ذلك كله بقوله وذلك يتوقف على العلم الخ فتنظروا وكتب ابن قاسم على قوله لوجود سببهما فقال قد يتوهم منه ان وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود سببهما والثاني وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقظته وكذا يقال في الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب أداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة من قبيل

خطاب التكليف اه ومثله حرفيا للعطار والبناني بدون عز ولا حد وكتب شيخنا على قول
البناني الموافق لما في ابن قاسم والعطار اشتغال ذمته الخ فقال خطاب الوضع هو المتعلق بجمل
فعله سببا للوجوب بعد او الآن على الولي في انلاف الصبي ولا حاجة معه الى جمل اشتغال
ذمته من خطاب الوضع تأمل اه وأقول قدمنا لك ان بعض الشافعية يقولون لا ينفصل الوجوب
بمعنى اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل عن وجوب الاداء وهو لزوم ترويج ذمة المكلف
عن ما اشتغلت ذمته به في الواجب البدني فلا يمكن عندهم ان يتحقق الوجوب بالمعنى الاول
مع عدم تحقق وجوب الاداء بالمعنى الثاني في الواجب البدني بخلاف المال كالكفاة وانلاف
الاموال وان أ كثر الحنفية يقولون بانفصال الوجوب بالمعنى الاول عن وجوب الاداء
بالمعنى الثاني في كل من الواجب البدني والواجب المالي كما ان أ كثر الحنفية صرحوا بان أصل
الوجوب الذي هو شغل الذمة بدون وجوب الاداء هو مجرد اعتبار من جانب الشارع ان
في ذمة المكلف الفعل جبرا بلا اختيار ولا طلب للفعل من قبل الشارع كما ان الكل متفقون
على ان وجوب الاداء لا يكرن الا بالطلب وتوجه الخطاب وكما اختلف الحنفية مثل ما اختلف
الشافعية في انفصال أصل الوجوب عن وجوب الاداء وعدم الانفصال اختلفوا في ان وجوب
القضاء بالسبب الذي أوجب الاداء أو بسبب جديد فتالت فرقة من الشافعية وفريق من
الحنفية بالاول وقال فريق منهما بالثاني وكذلك أيضا اختلفوا على ان خطاب الوضع يتعلق
بفعل الغافل ولكن اختلفوا في انه يقتضي شغل ذمته بشئ وهو أصل الوجوب أم لا فقال
بعض من الحنفية بالاول وبعض من الشافعية بالثاني ومن ذلك تعلم ان بعض الشافعية لا يقولون
بالوجوب بمعنى شغل الذمة منفصلا عن وجوب الاداء في الواجب البدني وان وجوب قضاء
ماقاته من العسلة في زمان غثلته بعد يقظته بناء على خطاب الوضع بدون ان تشتغل ذمته
بشئ والا لانفصال الوجوب بمعنى شغل الذمة عن وجوب الاداء في الواجب البدني وهم
لا يقولون به ولذلك كان خطاب الوضع انما يتعلق بجمل فعل الغافل سببا للوجوب بعد يقظته
وحينئذ يتعلق خطاب التكليف بالقضاء بناء على خطاب الوضع فقط فان وجوب القضاء
عند هؤلاء بخطاب آخر غير الخطاب الذي يوجب الاداء لو كان كما انهم وان كانوا يقولون
ان يتعلق خطاب الوضع بفعل الغافل في العبادات المالية وفي حقوق العباد كاتلافه المال بوجوب
شغل ذمته ويقتضي أصل الوجوب لكنهم يقولون ان خطاب الوضع انما يتعلق بكون فعله
سببا لوجوب الاداء بخطاب تكميلي بعد اليقظة في مثل النائم أو الآن على الولي في الصبي
والجنون وبذلك تعلم ان قول الحواشي هاهنا شيان اشتغال الذمة بالبدل الخ انما يلائم مذهب
بعض الشافعية كما ان قول شيخنا كما تقدم ولا حاجة معه الى جعل اشتغال ذمته من خطاب

الوضع انما يلازم مذهب بعض آخر من الشافعية ولذلك أمر بالتأمل نعم نقل الزركشي عن ابن برهان انه نقل عن الفقهاء انه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل في الذمة الا ان يقال مراد ابن برهان من الصحة الجواز العقلي لا وقوع التكليف بالفعل فان هذا التقدير بلا شك متفق عليه ولكن أكثر الحنفية يقولون بوقوعه مطلقا بناء على خطاب الوضع وبعض الشافعية يقولون بعدم وقوعه في العبادات البدنية ولكل فريق دليل على مذهبه مبين بماله وعليه في موضعه وكتب ابن قاسم على قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق فقال فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة مقتضاه ان تكليف الغافل والمالجئ ليس منه وفيه نظر لان الطاقة في القدرة فالإطاق هو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لم يتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء أم امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين والحال سيأتي جواز التكليف به مطلقا وان الفائدة من الاختيار المذكور جارية فيه فما رد به الشارح من انتفاؤها في تكليف الملجئ مردود نعم صرحوا به في تكليف الغافل ومامشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجئ مناف لما يأتي من جواز التكليف بالحال مطلقا فتأمل الخ اه وأقول ما ادعاه من ان مقتضاه ما ذكره مجموع ادلا يلزم من بناء شيء على شيء ان لا يكون منه لجواز ان ينبنى فرد الشيء عليه ويؤخذ حكمه من حكمه فتقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أى الذى هذا من أفراده أى لاجل جواز التكليف بما لا يطاق الذى هذا من أفراده وأشار بذلك الى ان القول الاول استثناء من جواز التكليف بما لا يطاق لانتفاء المعنى المجوز له عنه ولهذا أشار المضد الى ان تكليف الغافل من قبيل تكليف الحال والى ان بعض من جوز تكليف الحال استثنى هذا منه كما تقدم قريبا اه ومتى علمت ان الكلام في الامتناع العقلي وان الدليل عليه يلزم ان يكون عقليا قطعيا تعلم انه لا يمكن الاستثناء من الدليل العقلي القطعي كما سبق وأن معنى كلام المضد أن بعض من جوز التكليف بما لا يطاق أخرجه من التكليف بما لا يطاق أى لم يجعله منه ألا ترى أن كلام المضد انما هو في تكليف الغافل وهو مما لا شبهة في أنه تكليف محال وقد علمت أن تكليف الملجئ مثله فتعين أن يكون المراد بالبناء في كلام الجلال بمعنى القياس وهما متغايران فلا نسلم ان تكليف الملجئ من التكليف بما لا يطاق وذلك لما علمت ان الملجئ فاقد الاختيار وأن الاختيار شرط في تحقق ذات التكليف كالتفهم سواء فالقول بالتكليف مع عدم الاختيار قول بالتكليف وعدم التكليف أو بوجود الاختيار وعدم وجوده وهو تناقض محال فاستحالة تكليف الملجئ مبنية على عدم الاختيار وان كان الاختيار في ذاته ممكنا فلا يقال ان التكليف حيث توقف على الاختيار وهو ممكن يكون ممكنا لا ممتنا وذلك لان الاختيار حيث شرط في تحقق ذات التكليف كان انتفاؤه موجبا لانتفائه فيكفي

في استحالة التكليف انتفاء الاختيار ومن ذلك نعلم أن الخلل راجع لنفس الأمور وأنه صار ساقط الاختيار لنفس الأمور به فكان تكليفنا محالا لا تكليفنا بالحال وإن القائل بجوازه قاسه كما قاس تكليف الغافل على التكليف بما لا يطاق من قبيل قياس المختلف فيه على المتفق عليه بين مجوزي التكليف بما لا يطاق وبهذا القياس يكون كل من تكليف الغافل والملجئ عند هذا الغافل فردا من أفراد ما لا يطاق وداخلا فيه فانه إنما قال بالجواز بناء على اعتقاده انه منه وكونه مقيسا لا ينافي انه فرد مما لا يطاق عنده ولذلك قال في الترياق النافع وقيل يجوز تكليف الغافل والملجئ قياسا على التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة اه ثم قال ابن قاسم وأما قوله فصار به الشارح فقيه ما لا يخفى وحق الكلام أن يقول فما نقله الشارح من الرد بانتنائها لان الشارح ناقل لذلك الرد عن غيره كما هو صريح عبارته فلا ينبغي نسبته اليه ثم الاعتراض عليه وأما قوله وما مشى عليه المصنف فقيه أن المصنف لم ينفرد بما مشى عليه من امتناع تكليف الملجئ وفيما يأتي من جواز التكليف بالحال بل سبعة الى ذلك غيره كالرازي وأتباعه كالبيضاوي وشرأحه وهذا نصريح منهم باخراج تكليف الملجئ من تكليف ما لا يطاق وتكليف المحال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادها ولا مانع من اخراج بعض افراد الشيء من حكمه لمعنى يقتضى ذلك ومثله كثير لكن يحتاج لتحرير الفرق واضح بينهما وفي عبارة الزركشى في بيان الملجئ أخذنا من منع الموانع ما يمكن الترق به فانه قال وذلك كالمتقى من شاحق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه الجواب عن قول الشيخ السابق فصار به الشارح من انتنائها في تكليف الملجئ مردود لانه لا معنى لاختبار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة فليتأمل فان الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين البياض والواد صعب جدا والفرق بأن اختيار ذاك باق بحاله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف هذا فان اختياره بالنسبة لما كلف به ساقط رأسا خفي جدا اه

وأقول إن ابن قاسم بعد هذه الاطالة لم يخرج عن الاشكال كما أن هذا الاشكال هو بعينه الاشكال الذي قدمه بقوله نعم يبقى الاشكال بالملجئ الخ وقد قدمنا لك ما فيه وأن هناك فرقا بين الزمن المكلف بالمشي والانسان المكلف بالطيران والمكلف بالجمع بين الضدين وبين الملجئ فان الرضا والاختيار باقيا مع التكليف في الاولين ساقطان في الملجئ وبذلك يرجع الخلل في الاولين وأمثالهم الى الأمور به وفي الملجئ كالفافل الى نفس الأمور فكان الاول تكليفنا بما لا يطاق والثاني تكليفنا محالا كما نقل الفرق بذلك عن ابن التلمساني فيما سبق ولاختفاء في هذا الفرق أصلا فتملا عن أنه خفي جدا ولذلك قال شيخنا واعلم ان ههنا مقدمة لا بدك منها

وهي ان المتقدمين رحمهم الله تعالى اكتفوا في التفرقة بين المسائل المتشابهة بعنواناتها فمسئلة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته وعدم تصوره الخطاب أصلا لا من حيث عدم صلاحية قدرته للمكلف به وهو الامثال اذ قدرته صالحة له انما المانع له غفلته عن الطلب حتى يمثل ومسئلة تكليف مالا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للمكلف به مع علمه بالتكليف وعدم اكرامه والجائنه ومسئلة المكروه الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه بالاكرام وبقي اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف ومسئلة الملجئ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلا بالاجاء فكل مسألة من هذه المسائل لابد أن تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة من عنوانها والا لم تكن هي محل الكلام فيها واثناخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الامر وأشكل عليهم الفرق حتى انهم ما قاموا وقعدوا الا بما لا يجدى والشارح العلامة رحمه الله يشير الى هذه الدقائق اشارة خفية جدا لا يفتطن اليها الا واحد بعد واحد والجم الغفير يجعلون اشاراته لعدم الاحاطة بدقائقه مواضع الاشكال ويشغلون بعد ذلك بالتقبل والقال وهل بعد ذلك يمكن أن تفهم هذه المواضع على وجهها كلا والله حتى تقوم الساعة أو يهدي الله من عباده من شاء ولقد أشار الشارح العلامة الى محل الاستحالة في المسألة الاولى بقوله الاتيان به امثالا فالحال هناك هو الاتيان امثالا للامر أو النهي اذ كيف يمثل الامر أو النهي من لا يعلم أمرا ولا نهيا فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بأن لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف مالا يطاق وليس هو مكرها ولا ملجأ والى محل الاستحالة في الثانية مع تقييده بمن يدري لما عرفت من ان الكلام في الملجئ من الجهة السابقة بقوله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالحال فيها هو مالا يتعلق به اختياره أصلا ولا ينسب اليه فعليه بوجه وهو الوقوع القاتل الذي لا يتمكن من دمه أبدا ولا تحصيله والى محل الجواز في المسألة الثالثة وهي تكليف مالا يطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لا يطاق المفيد بقاء القدرة والاختيار والرضا الا أن القدرة لا تصلح للمكلف به وان عبر عن ذلك العضد بتكليف المحال كما تقدم والى محل المنع في مسألة المكروه بقوله فان الفعل للاكرام لا يحصل الامثال به فالمانع فيها هو الاكرام المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد أخذ هذا من العنونة عنه بالمكروه اه وقد علمت مما قدمناه عن الزركشي أنه قال شرحا لكلام المصنف فيه مسائل أحدها يمنع تكليف الغافل

كلنا ثم والناسي لمضادة هذه الامور للفهم فعمل المنع بأن الغفلة تضاد فهم الطلب فلا يتصور
فائدة التكليف ثم قال الثانية يمتنع تكليف الملجئ و بعد أن بين المراد به قال فهو لا بد له من
الوقوع والاختيار له فيه الى آخر ما سبق من تعليل المنع بانه ساقط الرضا والاختيار ولا فعل
له ثم قال وسياق المصنف يقتضى حكاية الخلاف فى هذه الحال وكلام الآمدى فى الاحكام
يشير اليه بناء على جواز تكليف ما لا يطاق عقلا وان امتنع سمعا فعمل القول بالجواز بأنه مبنى
على القول بجواز التكليف بما لا يطاق ثم قال الثالثة يمتنع تكليف المكروه و بعد أن بين المراد
به قال فهذا اقدامه على قتل زيد الخ والجلال تبعه فى ذلك كله مع الاختصار ووضوح المقام
ثم قال ابن قاسم الثانى أن شيخنا العلامة قال فى قوله بناء على جواز أى قياسا لكن الظاهر
أن يقال بناء على التكليف بما لا يطاق باسقاط الجواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه
فى الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما فى قياس النبيذ على الخمر اه وأقول لا يتعين أن يكون
البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكر بل يجوز ان يكون المقصود به التعليل بأن هذا من افراد
ذلك فيثبت له حكمه اه ولا يخفى أن قصد الشارح أن يبين أن من جوز تكليف الملجئ بنى
ذلك على جواز التكليف بما لا يطاق وقاسه عليه أى انه أدخله فيه وجمله منه بخلاف المانعين
لتكليف الملجئ فانهم جعلوه من افراد التكليف المحال وفرقوا بينه وبين التكليف بما لا يطاق
كما هو ظاهر من سياق الشارح ولذلك قال شيخنا عبارة المضد منه كل من منع تكليف
المحال لان الامتثال بدون الفهم محال و بعض من جوز تكليف المحال أيضا لان تكليف
المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هاهنا اه فأفاد أن القائل به هو البعض الآخر ممن جوز
تكليف المحال بقول الشارح بناء الخ معناه أن هذا القول مبنى على القول بجواز تكليف
المحال الا أنه عبر عنه بما لا يطاق لان حالته لعدم الطاقة أى لعدم صلاحية القدرة للتعلم به
فالقائل بجواز تكليف الغافل والملجئ فهم أن المانع منه عدم الطاقة وليس ذلك بمانع عنده
فبنى القول بجوازه على قوله بجواز ما لا يطاق فالمبنى ملاحظ بعنوان الغافل والملجئ والمبنى عليه
ملاحظ بعنوان ما لا يطاق اه أى أن المبنى ملاحظ بعنوان الخصوص والمبنى عليه ملاحظ
بمعنوا العموم قد فهم الجيز أن الاول فرد من الثانى ولذلك رد عليه الشارح بأنه نوع آخر
وليس فردا مما يطاق ثم قال ابن قاسم أيضا الثالث ان كلام الامام وأتباعه صريح فى أن الملجئ
قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافى ذلك لما اشتهر من جواز عطف العام وذكره بعد
الخاص كمكته وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهى هنا مخالفة الملجئ لغيره بضعف الخلاف
فيه جدا حتى عد المخالف مخطئا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب وبهذا يظهر خطأ
الكررانى وغفلة الفاحشة فى قوله بعد أن بين أن الاجاء قسم من الاكراه وقد علم من هذا

التقرير أن أفراد الاجزاء عن الاكراه ثم عطفه عليه غير سديد اه وكأنه لم يطلع على مزيد اشتهار هذه المسألة في جميع الفنون ولا تصفح شيأ من الكلام الفصيح كالكتاب العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم امتلاء بهذا النوع من العطف والله الموفق ونقله العطار واعترض عليه بما لا فائدة في ذكره كما أنه نقل عن الناصر أنه قال فان قيل يلزم من اندراج تكليف الملجئ في التكليف بالحال كون الملجئ اليه محالا وقد يكون واجبا قلت الممكن بالذات قد يجب لشيء كتعلق العلة الموجبة به كالاتقاء من شاقق ويستحيل لامر آخر كان تتعلق به العلة الفاعلية بالاختيار فيكون محالا بالنظر اليها ولا مانع من تعدد العبارات باختلاف الاعتبارات تأمل اه ولا يخفى ان هذا الاعتراض وجوابه مبنيان على ان تكليف الملجئ مندرج في التكليف بالحال وقد علمت انه لا يندرج فيه بل يقابله وهو من التكليف بالحال كما انه لا يخفى ان ما قاله في الثالث من ان الملجئ قسم من المكروه يخالف كما قاله شيخنا وقد مناه عن الزركشي كلام المصنف في منع الموانع فانه قال فاذا المراتب ثلاثة أبعدها تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف الملجئ فانه لا يدري ولا مندوحة له ويتلوها المكروه فانه يدري وله مندوحة لكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما في الاكراه على القتل يعتقد أكثر النقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافي له لاستوائهما في نظر الشارع اه فان هذا الكلام يفيد ان الملجئ يباين المكروه ومتى رجعت الى ما قدمناه أيضا من ان الاجزاء يسقط الرضا والاختيار والاكراه يسقط الرضا ويفسد الاختيار فقط تعلم انهما متباينان بلا شبهة نعم قد يقع الاجزاء بطريق الاكراه لكن ليس الكلام فيه وقد قدمنا لك عن شيخنا والزركشي ما هو صريح في ان كل مسألة من مسائل الغافل والملجئ وما لا يطاق والمكروه تباين الاخرى قال الجلال في قول المصنف وكذا المكروه وهو من لا مندوحة له عن ما أكره عليه الا بالصبر على ما أكره به يتنع تكليفه بالمكروه عليه أو بنقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل لا اكراه لا يحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه ولو كان مكروها على القتل لمكانه فانه يتنع تكليفه حالة القتل لا اكراه بتركه لعدم قدرته عليه وانم القاتل الذي هو مجمع عليه لا يثاره نفسه بالبقاء على مكانه الذي خيره بينهما المكروه بقوله اقتل هذا والقتل فكيف بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكروه بما أكره عليه أو بنقيضه لقدرته على امتثال ذلك بان يأتي بالمكروه عليه لداعي الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فتواها عند أخذها منه أو بنقيضه صابرا على ما أكره به وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة والثاني للاشاعرة ورجع اليه المصنف آخرا ومن توجه بهما يعلم

انه لاخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول فليتأمل اه * وكتب ابن قاسم على قوله وهو من لامندوحة له عن ما أكره عليه الخ فقال قال شيخنا العلامة فيه تعريف انشئ بنفسه اه وأقول الوجه في الاعتراض ان يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الملجئ اه وقد أجاب هناك بجوابين أحدهما ان الملجأ بالمعنى الاصطلاحي أى الشخص المعروف بهذا الاسم الخ وهو الذى ارتضاه فيقال نظيره هنا ان المكروه بالمعنى الاصطلاحي أى الشخص المعروف بهذا الاسم فلا دور فى أخذ قوله عن ما أكره عليه فى تعريف المكروه * وكتب ابن قاسم على قوله يمتنع تكليفه بالمكروه عليه أو بتقيضه على الصحيح الخ فقال أقول فيه أمور الاول ان تقدير يمتنع بيان لوجه الشبه وقد احترز به عن ما قد يتوهم من ان كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح والثانى ان المراد انه يمتنع تكليفه بكل من الامرين ولا ينافيه التعبير بأول لانها اذا وقعت بعد النفي ولو معنى كما فى الامتناع هنا كان النفي لكل من المتعاطفات كما قرره الرضى وغيره والثالث قال الكمال فيه أمران الاول ان دعوى الخلاف فى تكليف المكروه بتقيض ما أكره عليه ممنوعة فقد حكي امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكروه بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل المكافئ عدوانا* الثانى ان قوله ولا يمكن الايتان معه بتقيضه وقوله فى المكروه على القتل انه يمتنع تكليفه حالة انتقال المصادر للاكراه بتركه يقتضى كل منهما ان موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكروه حال المباشرة مع ان الخلاف فى المسألة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكروه وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكروه الى آخر كلامه الطويل وأقول أما الاول فجوابه ما فى حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله وبتقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكروه بتقيض القتل فى صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله واسم القاتل لا يثاره نفسه وذكر نحوه السيد السهمودى فانه حكي كلام الكمال بقليل وعقبه بقوله والجواب ان الشارح جرى فى ذلك على طريقة المصنف فى كونه لا يكلف بالضد وحمله لكلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يائى من جهة أخرى لا اكراه فيها كما سيأتى تحقيقه وأما الامر الثانى فجوابه أما قوله فيه يقتضى كل منهما الخ فهو انه لا وجه لقصر النظر عليهما والحكم بأن كلامهما يقتضى ما ذكر وقطع النظر عن ما ذكره فى توجيه القول الثانى بقوله لقدرة على امتثال ذلك الخ الدال على ان القول الثانى فرض ما قاله قبل المباشرة * والصواب النظر الى مجموع الامرين أعنى ما اقتصر هو عليه وما ذكره الشارح فى توجيه القول الثانى ولا شك ان النظر الى المجموع بوجب كون الخلاف لفظياً كما ذكره الشارح لا معنوياً كما زعمه هو وأما تخصيص

المكره فلتصوير مرادهم في هذا القرد المخصوص لاجل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا لتخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم بانهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات وان كان عاما كما سيأتي في قول المصنف وهي مفروضة في تكليف الكافر بالتروع وأما قوله في آخر كلامه عن امام الحرمين مع انه قائل بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الايثار كما تقدم عن شيخ الاسلام والسيد السهمودي فلا يقتضي ان محل النزاع ما زعمه مخالفنا للشارح وعند هذا يظهر اندفاع قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتأمل والربع انه قد ينظر في قوله فان الفعل لا كراه لا يحصل الامثال به الخ فان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه أن يقصد بالفعل داعي الشرع كما سيأتي في المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكر فتأمل اه ونقله العطار وذكر ما حذفه ابن قاسم من كلام السكال فقال رقد وافقهم امام الحرمين على انقطاع التكليف حال المباشرة مع انه قائل بتكليف المكره وذلك يقتضي أن موضع النزاع غير ما ذكر وهو ان الفعل الذي أكره عليه قبل صدوره نداعى الا كراه هل يجوز عقلا تعلق التكليف به وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الثاني لا مع الاول خلافا للشارح في الامرين اه وبعد ان ذكر جوابي ابن قاسم مختصرين قال في الجواب عن الامر الثاني للسكال على انه يبطل الاعتراض من أصله ما سيأتي من أن هذا القول لبعض المعتزلة اقائل بان التكليف انما يتعلق حال مباشرة الفعل لانه حال القدرة وانه مفقود في المكره في تلك الحال فالخصيص بنكره لا غير عليه اه وهو مأخوذ من جواب ابن قاسم عن النظر المذكور في الامر الرابع وقال شيخنا على قول المصنف وكذا المكره قد عرفت ان الكلام في الجواز والامتناع العقلي وان بين كل من الثغافل والملجئ والمكره التباين لان الكلام في كل من حيث خصوصه لا من حيث عموم غيره نه أو عمومه لغيره اذ خصوصه هو محل الخلاف فيه ولذا جعل المصنف المراتب ثلاثا كما مر فما ذكره ابن قاسم بقوله وكلام الامام وأتباعه صريح في أن المنجأ قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه لا منشأ له الا عدم الاعتناء بتحرير المطالب كيف وقد عرفت أن الاجاء يزيل الرضا والاختيار معا بخلاف الاكراه فانه انما يزيل الرضا فقط وقل شيخنا أيضا قد عرفت أنهم اكنوا في بيان قيود المسائل بالعنوان فلراد انه يتنع تكليفه بأن يأتي بالمكره عليه امثالا أى يفعل الفعل الذي يفعله الا كراه امثالا والامثال يستلزم ان يفعل مطاوعة والفعل للاكراه ينافيه اه وقال في قول الشارح وهو من لا مندوحة له الخ أى لا مخلص له عن الفعل له بان لا يمكن ان يفعل لغير الاكراه فلا يتأتى أن يفعل لداعى الشرع ولا غيره غير جهة

الاكراه كما اذا أكره على القتل وعظم خوفه حتى لا يمكنه أن يريد بالقتل التشفى مثلا فان
 هذا لا يمكنه أن يفعل لداعي الشرع ولا غيره غير الاكراه لان القرض انه عظم خوفه بسبب
 الاكراه حتى لم يمكنه أن يستحضر ان القتل لغير الاكراه وكما اذا أكرهه على أداء الزكاة وعظم
 خوفه حتى لم يمكنه نية الدفع عنها اذ لو أمكنه أن يفعل لغير الاكراه لكان له مندوحة
 والقرض خلافه لان من له مندوحة غير مكره اذ هو راض بالايقاع على الوجه الذي أراده
 وقد عرفت أن المكره غير راض لان الاكراه يزيل الرضا على ان صاحب القول الاول
 فارض كلامه في فاعل للاكراه لا مندوحة له بان لا يكون هناك وجه لموافقة داعي الشرع
 أصلا نخرج ما يكون فيه وجه لموافقته * والحاصل ان الكلام فيمن أتى بالمكره عليه الذي
 لا وجه فيه لموافقة الشرع من حيث انه مكره عليه امثالا وهو محال اه ومن هذا يعلم أن
 كلام المصنف في الاكراه الملجئ الذي يجعل المكره عظيم الخوف الى الحد الذي قاله شيخنا
 فيكون المصنف موافقا لما قدمناه عن الامام في الحصول والبيضاوي في انتهاج وغيرهم من
 أئمة الشافعية من أن الاكراه الملجئ يمنع من التكليف بالفعل المكره عليه وبتقيضه وتعريف
 الاكراه الملجئ الذي قدمناه عن التلويح على مذهب الشافعي ينطبق على هذا * وكتب شيخنا
 على قول السكال الذي نقله البناني كغيره يقتضي كل منهما ان موضع النزاع الخ فقال له هذا
 كلام لا وجه له وما قاله الشارح متحقق مع كون التكليف قبل المباشرة كما اذا قال له ان لم تقتل
 زيدا غدا قتلتك فانه حين قتله للاكراه يأتي جميع ما ذكره ولا أدري كيف اجتزوا على مثل
 هذا الكلام بعد نص الشارح على توجيه القول الاول بقوله وان الفعل للاكراه الخ وتوجيه
 الثاني بقوله بأن يأتي بالمكره عليه الخ فتأمل اه ويدل لما قال شيخنا ما قدمناه من استدلال
 الامام في الحصول على ان الاكراه الملجئ مانع من التكليف بالفعل المكره عليه وبتقيضه
 بان المكره عليه واجب الوقوع من المكره وضد تمتنع وقوعه من المكره لانه مضطر في
 ايقاع الفعل أحياء لنفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب تمتنع الى آخر ما تقدم فانه جعل
 علة وجوب وقوع الفعل المكره عليه وامتناع ضده من المكره انه مضطر الى ايقاع الفعل
 المكره عليه أحياء لنفسه وذلك يدل على ان الكلام فيما قبل المباشرة وقدمنا لك ان ما استدل
 به الامام هو معنى قول صاحب المنهاج استدلالا على ما ذكرنا والقدرة الى آخر ما تقدم
 منه وهذا بعينه هو معنى قول الشارح في توجيه القول الاول لعدم قدرته على امثال ذلك
 فان الفعل للاكراه الخ وان قول الشارح في توجيه القول الثاني لقدرة على امثال ذلك بأن يأتي
 بالمكره عليه الخ كاد يكون صريحا في ذلك فافهم * وكتب شيخنا على قول الجلال تمتنع تكليفه
 فقال سواء قلنا ان التكليف قبل الفعل ويدوم مع الفعل على ما هو رأي الاشعري المنقول

عنه في الكتب الغير المشهورة أو قبله وينقطع وقت الفعل على ما هو رأى المعزلة وأما الانقطاع بعد الفعل فمحل وفاق وسواء قلنا ان القدرة مع الفعل على ما هو التحقيق بناء على انها القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أو قلنا انها قبل الفعل على خلافه بناء على انها القوة التي تعتبر مؤثرة عند انضمام الارادة اليها * قال السعد في حاشية العضد فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بان القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليف مالا يطاق غير واقع وان جاز والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزليا قلنا معنى مالا يطاق هو الذي يمتنع تعلق القدرة بالحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به مطلوباً ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجز التكليف بان يكون الايتان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بالتزك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والا لم يعص أحد قط وما نقل عن الاشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل لان التكليف هو طلب أن يحصل الشيء في المستقبل ولا خفاء في انقطاعه بعده والا لكان تكليفاً بتحصيل ما حصل قبل وهو محال وأما ان التكليف الازلي لا ينقطع أصلاً فهو التكليف العقلي المبني على ان الطلب قديم لا يعقل الا متعلقاً بمطلوب وهو غير تنجز التكليف وأما ما قاله يعني العضد في امتناع بقاء تنجز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال فغالطة فان الحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لانا لا نسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداءه اه وقال في التلويح فان قيل يجب أن يكون التكليف مشروطاً بالقدرة بمعنى القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلق فلا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وانه لو كان التكليف مشروطاً بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدوراً مختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليفه بما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده وبه

يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالحال اه
هذا هو الكلام الذي قيل في كون التكليف قبل الفعل ومعه أو قبله فقط أو معه فقط وفي كون القدرة قبل الفعل أو معه ومعلوم انه لا دخل للاكراه في شيء من المنع والاجازة في هاتين المسالتين والشارح قد اعتبر المانع عدم القدرة على الايتان بالفعل للاكراه على وجه الامثال

لتضمنه الرضا فيكون تكليفا بجمع النقيضين فالحق انه لا دخل لشيء من هاتين المسالتين في مسألة تكليف المكروه أصلا و بناؤها على ذلك انما هو من سوء الفهم وعدم التأمل وسيتضح لك نعم كون القدرة مع الفعل بناء على انها القوة المستجمعة لشرائط التأثير يمنع تعلقها بالنقيضين كما هو رأى الاشعرى ومتابعيه بل بالتدورين مطلقا وكونها قبل الفعل بناء على انها مجرد القوة المضلية كما هو رأى المعتزلة لا يمنعه لكن ذلك بحث آخر لا دخل له هنا والحق فيه مع الشيخ اذ لو وجدت القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطل اما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة بدون التدور وأما بطلان التالى فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليفرض وقوعه فيكون الحلال السابقة على الفعل حال تدهمها غير مقدمة عليه فيلزم امكان اجتماع النقيضين اه لكن لا يخفى عليك أن القدرة التى بنى عليها الاشعرى مذهبه وهى القوة المستجمعة لشرائط التأثير غير القدرة التى بنى عليها المعتزلة مذهبهم وهى القوة المضلية التى هى عبارة عن سلامة الآلات مع ارتفاع الموانع وكل من الفريقين لا ينكر القدرة التى بنى عليها الآخر مذهبه فتأمل * وكتب شيخنا على قول الجلال بالمكروه عليه أو بنقيضه فقال قيل أو بمعنى الواو لوقوعها فى سياق النفي معنى ولا حاجة اليه بل هو مضر اذ الترك انما يكون نقيضا اذا وقع زمن الفعل لاشتراط الاتحاد فى الزمن فى التناقض كما هو معلوم من الوحدات الثانية المشترطة فى التناقض ولا يمكن الاتيان بالترك زمن الفعل فهو محال سواء كلف بالفعل للاكراه أولا ولو كانت بمعنى الواو لا فادت ان امتناع تكليف المكروه للجمع بين النقيضين وليس كذلك وأيضا هذا فى مقابلة اقول الآنى فاي تأمل وانما زاد الشارح النقيض اخذا من التشبيه بالمجئى ومن قول المصنف وائم القاتل الخ اذ هو دفع لما يتوهم من أنه انهم لتكليفه بالنقيض اه وأقول انما زاده لان التكليف به موضع الخلاف أيضا كالتكليف بالفعل المكروه عليه وليبين أن كلام المصنف مفروض فى تكليف المكروه بالفعل المكروه عليه أو بنقيضه لا بغيرهما لانهما موضع النزاع كما علم مما قدمناه وليتورك على الزركشى حيث قصر الكلام على الفعل المكروه عليه ولم يتعرض لنقيضه * وكتب شيخنا على قول الجلال لعدم قدرته على امتثال ذلك فقال المراد القدوة التى تصير مؤثرة بعد عند انضمام الارادة اليها فالمراد لعدم قدرته الصالحة للتعاق بالفعل وقت التكليف به الذى هو قبل الفعل اذ فرض الكلام انه مكروه وقت الفعل فاعل للاكراه فلا قدرة له تصالح أن تتعاق بالفعل على وجه الامتثال بأن يأتى به مطاوعة بناء على الصحيح من أن التكليف انما يعتمد صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه اختيارا كما تقدم * وهذا منقود هنا فان فرض الكلام انه فاعل للاكراه اه

وكتب شيخنا أيضا على قول الجلال على امثال ذلك أى التكليف بالمكره عليه
 ووجه عدم قدرته عليه ان امثال التكليف بالمكره عليه هو ان يأتى بالفعل الواقع للاكراه
 اختيارا مطاوعة للامر وهو محال اه * وكتب ابن قاسم على قول الجلال لا يحصل الامثال به
 فقال قال شيخنا العلامة فى قوله به متعلق يحصل والضمير فى به يرجع الى الفعل فالامثال
 هو المعجوز عنه وان وجد الفعل بدونيه وأما النقيض فهو معجوز عنه بنفسه لوجود الفعل
 اذ لا يمكن الاتيان بالنقيض مع الفعل والا يلزم الجمع بين النقيضين اه وقوله فالامثال هو
 المعجوز عنه قيل فيه بحث اه وكان وجه البحث انه يصح أن يقال ان الفعل للامثال
 معجوز عنه وفيه بحث فليتأمل اه ونقله العطار حاذفا البحث والبحث فى البحث لانهما لا معنى
 لهما والمقصود واضح من قول الشارح فان الفعل للاكراه الخ وقال شيخنا فى ذلك فتكليفه
 حينئذ معناه أن يطلب منه أن يحصل الفعل الذى هو واقع للاكراه على وجه الامثال وهو
 ممتنع عقلا لانه تكليف بجمع النقيضين اه فالمعجوز عنه هو الاتيان بالفعل الذى وقع للاكراه
 على وجه الامثال * وكتب ابن قاسم على قول الجلال ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه فقال قال
 شيخنا الشهاب ذكر هذا الظرف أى قوله معه للإشارة الى ان امتناع التكليف انما هو حالة
 القتل وقد صرح بذلك بقوله فانه يمتنع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى أن يقول
 ولا يمكن الاتيان معه بالمكف به ولا بنقيضه اه وأقول وجه عدم امكان الاتيان معه بالمكف
 به عدم امكان وجود الفعل مرتين معا من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معا
 واحدة لاجل الاكراه وواحدة لداعى الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمطلوب وافهم التعبير
 بالاولوية صحة ما سلكه الشارح وهو ظاهر لظهور ان الاتيان بالفعل للاكراه لا يمكن معه
 الاتيان به لداعى الشرع فاما تركه الشارح من لازم ما ذكر فكأنه ترك التصريح به اختصارا وصرح
 بقوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه مع لزومه لما ذكره أيضا ليتضح المطلوب بتمامه من انتفاء
 القدرة على كل واحد من الامرين ونقل العطار كلام الشهاب وقال ووجهه ان التكليف عند
 أصحاب هذا القول وهم بعض المعتزلة منتف قبل المباشرة فى حق المكره وغيره والانتفاء الذى
 يخص المكره هو الانتفاء حال المباشرة كما مر اه * وقد علمت انه لا دخل لمسألة التكليف قبل
 المباشرة أو حال المباشرة فى مسألة امتناع تكليف المكره ولذلك قال شيخنا قول الشارح ولا
 يمكن الاتيان معه بنقيضه وهو الترك له وانما قال معه لان نقيض كل شىء رفعه فيلزم أن يقع فى زمن
 وقوع ذلك الشىء اذ يشترط فى التناقض اتحاد زمن النقيضين فيلزم ان معنى تكليف المكره
 بالنقيض أن يكلف فاعل المكره عليه بتركه زمن فعله وذلك التكليف قبل الترك الواقع زمن
 الفعل وهو محال وعبرة أخرى وهو ان الاكراه على الفعل اكراه على ترك الترك له اذ لا يمكن

ترك الفعل مع الاكراه عليه وقال أيضا فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه لما كان
الانم لو ترتب بترتب على القتل فيكون حينئذ مكلفا بتركه وتركه يكون زمنه قال في الشارح معه
فيما مر وقال هنا حالة القتل لما سيأتي وانما امتنع تكليفه حينئذ بما ذكر لان الاكراه على
القتل مانع من تركه فهو اكراه على ترك تركه وقال أيضا رحمه الله مقتضى التكليف بالترك أن
يكون التكليف قبله بناء على مذهب المعتزلة الذين هم أصحاب القول والترك لذلك الفعل انما
يتصور قبله بان يكون واقعا في زمنه لانه نقيضه فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ويكون
هو واقعا زمن الفعل لاشتراط اتحاد الزمن في التناقض لكن لما كان الكلام في تكليف
المكروه التفاعل ما أكره عليه بنقيض فعله لزم ان يكون التكليف زمن الفعل لان مقتضى كون
المكلف به النقيض لفعله ان يكون فعله واقعا زمن التكليف بنقيضه مع ان النقيض وهو الترك
لذلك الفعل انما يكون في زمن يقع فيه الفعل والا لم يكن نقيضا له فيلزم التكليف قبل زمن
الفعل بناء على التكليف قبل الفعل والحاصل ان اللازم للتكليف بالنقيض بناء على مذهب
الاعتزال ان يكون قبله وقبله هو زمن الفعل لفرضنا انه وجد منه الفعل للاكراه وقولنا ان
هذا التفاعل للاكراه لا يمكن تكليفه بنقيض فعله بأن يقال له اقتل زيدا والا قتلك وأنت
مكلف ان لا تقتله ومعلوم ان الترك لذلك الفعل انما يكون ان لم يوجد بان يوجد الترك بدله
فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ولذلك استحال الاثبات بالنقيض لعدم قدرته عليه كما قال
فقول الشارح يمتنع تكليفه حالة القتل انما هو لفرض الكلام في أن المكلف بالنقيض فاعل
للاكراه مكلف بنقيض فعله فيلزم ان يكون التكليف زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل
المكلف به لكن ذلك محال لوقوع الفعل فلا يتأتى الترك حتى يكلف به فليتأمل حتى يتبين
انه ليس مبني على ان التكليف مع الفعل رانه لا منافاة بينه وبين قوله فيما مر ولا يمكن الاثبات
معه بنقيضه اهـ وحاصله ان الشارح انما قال معه أولا لاجل ان يبين ان نقيض كل شيء رفعه
فيلزم ان يقع في زمن وقوع ذلك الشيء وانه انما قال ثانيا يمتنع تكليفه حالة القتل لبيان ان
الكلام مفروض في ان المكروه المكلف بنقيض الفعل مباشر للفعل لاجل الاكراه وهو في
هذه الحال مكلف بنقيض فعله وكل ذلك لبيان الشارح وجه احالة الوقوع وليس ذلك لان
الكلام مبني على ان التكليف مع الفعل وحال المباشرة كما فهمه الحواشي فاعرف ذلك وقال
شيخنا في قول الشارح لعدم قدرته أي لعدم قدرته الصالحة لان تتعلق بالترك اذ قدرته لا تتعلق
بترك الواقع اهـ وأجاب الحنفية القائلون بان الاكراه مطلقا سواء كان ملجأ أو غير ملجأ لا يمنع
التكليف بالفعل المكروه عليه كما اذا أكره على فعل الصلاة وبنقيض ما أكره عليه كاجتناب
شرب الخمر الذي أكره عليه فني أكره على ترك الصلاة لم يخرج عندنا عن كونه مكلفا بالصلاة

فهي واجبة عليه وتركها حرام بان كلا من الفعل المكروه عليه ونقيضه ممكن في ذاته والفاعل بالنظر الى ذات الفعل قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه وكيف لا يكون الفاعل متمكنا وقادرا وهو قد اختار أخف انكروهين من المكروه عليه والمكروه به مثلا اذا أكره بقتل نفسه على قتل انسان معصوم الدم فلا ريب ان الثاني أخف من الاول فان الانسان مجبول على ان يقدم حياته على حياة أخيه فيختار قتل غيره استبقاء لحياة نفسه ولذلك قد يفترض على المكروه فعل ما أكره عليه كالأكل أكره بالقتل على شرب الخمر فان شرب الخمر صار واجبا على المكروه بالقتل لان الله تعالى قد استثنى حالة الاضطرار من الحرمة ولا ريب ان المستثنى يغير المستثنى منه في الحكم فيكون المستثنى من المحرم مباحا فلو صبر ولم يشرب الخمر حتى قتل كان آثما بترك الشرب والتسبب في قتل نفسه فيكون قد ارتكب منهيها عنه مع وجود الامر بالمباح الذي لو فعله لم يرتكب ذلك المنهي عنه وأما ما قيل من ان المكروه عليه واجب الوقوع وضده ممتنع الوقوع فجوابه أنكم ان أردتم بالوجوب الوجوب الشرعي وبالامتناع الامتناع الشرعي سواء كان طريق ذلك هو الشرع كما يقول محققوا أهل السنة أو طريقه العقل كما يقول المعتزلة فهو لا ينافي القدرة على الفعل لان كلا من الوجوب والامتناع بالمعنى المذكور مرجح لا موجب فان كثيرا من الافعال التي أوجبها الشارع أو أدرك العقل حسناتها يترك لدواعي النفس أو غيرها فلا يكون الوجوب بهذا المعنى موجبا لوجود الافعال بل يكون مرجحا فلا ينافي قدرة المكف على الفعل واختياره له وان أردتم الوجوب والامتناع العقليين قلنا قلنا أن لا نسلم ذلك ونقول انما وجب وقوع المكروه عليه وامتنع نقيضه عقلا لانكم فرضتم الكلام في أن المكروه المكف بالنقيض مكف بنقيض الفعل حال وقوع الفعل الا كراهة فإلزام استحالة انقيض لوقوع الفعل ولا نسلم ذلك بل نقول ان مقتضى كون التكليف قبل المكف به أن يكون التكليف حال الاكراه بحيث يكون قبل الفعل المكروه عليه ونقيضه والخالل المكروه انما خير المكروه حال الاكراه بين ما أكرهه به وما أكرهه عليه وترك له اختيار أحدهما وقولكم ان مقتضى التكليف بالترك الذي هو النقيض أن يكون التكليف قبله مسلم ولكن لا نسلم أن المكروه مكف بأن يأتي بنقيض الفعل زمن الفعل ومعه حتى يلزم ما قلتم ولنا أن نسلم ما قالوا وأن الوجوب والامتناع عقليين لكن نقول ان هذا الوجوب وهذا الامتناع وجوب وامتناع بالغير لا بالذات فان الفعل المكروه عليه انما وجب عقلا لوقوعه بعلة التامة ونقيضه انما امتنع عقلا لوقوع الفعل ولكن الفعل انما وقع باختيار المكروه له لا بطريق الاضطرار فكان امتناع النقيض أيضا باختياره حيث اختار الفعل بدلا عن نقيضه وهذا عام في كل فعل مكف به أوقعه المكف اختيارا وغاية ما يقتضيه هذا الكلام أن لا يبتدأ التكليف حالة الفعل لأن لا يستمر التكليف الذي كان قبل الفعل حالة الفعل أيضا وأما ما قيل

ان الفعل المكروه عليه لا يأتي به المكروه الاداع الا كراه لان الانسان يميل بطبعه أولا الى دفع المضار الجسمية كالضرب والحبس عن نفسه فلا كراه هو الباعث للمكروه أولا على ارادة الفعل المكروه عليه دفعا للمضرة عن نفسه وبالنظر الى هذا الباعث بفعل المكروه مأ كره عليه فلا يكون اتيانه لداعي الشرع فلا اخلاص فلا امتثال فالفعل لا كراه لا يحصل به الامتثال فهو مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من منع التكليف بما لم يترتب على اتيانه ثواب لا شراطهم كون المأمور به بحال يشاب على فعله والجواب عنه كما قدمنا أنا لا نسلم أن الاتيان بعين المكروه عليه يكون لداع الا كراه لزوما بل يجوز أن يأتي به لداعي الشرع فان الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل ولو أكرهوا عليه الاداعى الشرع وانما الاعمال بالنيات وقدمنا لك أن ما قيل في الجواب عن ما قالوا مما ذكر من أن حصة التكليف بالصد تقتضى التقديرية على الضد الاخر لان القدرة على شئ عندهم قدرة على ضد ذلك الشئ فالقدرة على ضد المكروه عليه قدرة على ضد ضد المكروه عليه وضد ضد المكروه عليه عين المكروه عليه لا يدفع الاستدلال المذكور لانهم لم يذهبوا الى منع التكليف بعين المكروه عليه لكونه غير مقدور بل لعدم ترتب الثواب عليه كما سبق على أن هذا الاستدلال وجوابه انما هو في غير الملجئ من الا كراه حيث جعله المعتزلة كما سبق مانعا من التكليف بعين المكروه عليه دون تقيضه يعنى لا يمنع الا كراه غير الملجئ التكليف بتقيض المكروه عليه عند المعتزلة فان أكره على ترك الصلاة بالحبس فالترك غير مكلف به لانه عين المكروه عليه وأما تقيضه وهو الصلاة فهي مكلف بها كما سبق وهذا لا يفيد هنا لان كلام المصنف والشارح في الا كراه الملجئ بدليل أنهما جعلاه مانعا من التكليف بالمكروه عليه وبتقيضه وجعل الشارح ذلك قول المعتزلة وهم انما يقولون ان الا كراه الملجئ هو الذى يمنع التكليف بالمكروه عليه وبتقيضه وأما غير الملجئ ففيه التخصيص السابق فان قالت ان فرض الكلام في أن المكروه أتى بالمكروه عليه لداعى الا كراه وفي حالة الفعل لداعى الا كراه لا يتأتى أن يأتي به أو بتقيضه لامتثال قلنا ان هذا مبني على أن المكروه مكلف بان يأتي بالفعل امتثالا لحالة الفعل لداعى الا كراه أو بتقيض الفعل زمن الفعل ومعه وقد قدمنا لك الجواب عنه فتذكر وكتب ابن قاسم على قوله لمكافئه فقتل عن شيخ الاسلام أنه قال أو لغيره المحترم المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكافئ الذى يجب بقتله انقود في غيره أولى اه وقال شيخنا العلامة ما حاصله هذا بيان لمعلق القتل وانما قدره لخصوصه لان المبالغة المستفادة من لو أظهر فيه أو ربما يقال في غير المكافئ يكلف بالمكروه عليه ارتكابا لا خف الضررين اه وهذا اذا كان المتول غير مكافئ للمكروه وأما اذا كان المكروه غير مكافئ للمقتول ففي قياس ذلك يقال ربما يكلف بتقيض المكروه عليه صابرا على العقوبة ارتكابا لا خف الضررين لان قتل

المكره أخف لان المأمور بقتله أعظم حرمة بقي ان هذا كله واضح اذا كان كل من المكره به والمكره عليه القتل أما اذا كان المكره عليه القتل والمكره به القطع مثلا فلا يظهر هذا التوجيه فليتأمل اه واقتصر العطار على نقل ما لشيخ الاسلام والناصر معرضا عن ما لابن قاسم ونقل البناني ما للسكل وسكت عليه وأقول قد علمت ان الكلام في الاكراه الملجئ كما علمت ان فريقا منهم الحنفية عرفوه بأنه الاكراه بما يفوت النفس أو العضو ومشلوا لما يفوت النفس بقطع الرأس وشق البطن وبإزالة كل ما يؤدي الى الهلاك غالبا سواء كان قطع عضو أو افناء تمام البدن ومثلوا للثاني بقطع عضو لا يؤدي الى الهلاك عادة كقطع اليد أو الاصبع وقالوا ان حكمه حكم الاول لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعاً لها سواء أفضى الى الهلاك أولا حتى قال شمس الآلئة ولو أنملة لان حرمة كحرمة النفس وقال فريق منهم الشافعي الاكراه الملجئ ان يخوفه بمقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح أى الشديد وقطع العضو وتخليد السجن وقالوا جميعا ان الاكراه يعدم الرضا ويفسد الاختيار ولا يعدمه وقال في التلويح ومعنى فساد الاختيار أن الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على المكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه وقد صرحوا أيضا ان المعول عليه استواء الفاعل والمفعول به كالتقاتل والقتول في نظر الشارع ولذلك قيد الشارع كغيره بالمكافئ احترازاً عما لو أكره على قتل الحربى لا كراهه على الاسلام فكل ما ساواه عصمة في نظر الشارع بان حرم الشارع التعرض لدمه وماله الابحى فهو مكافئ وأما الاكراه على قتل غير المكافئ وهو من لا يكون معصوم لدمه فهو الذى وافق فيه داعية الاكراه داعية الشرع وهذا وان كان فيه خلاف كما تقدم عن الزركشى لكن ليس كلام المصنف فيه بل كلام المصنف فيما خالف فيه داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل المكافئ وأما قول الزركشى فلا خلاف في جواز التكليف به فقد تقدم عن شيخ الاسلام الجواب عن المصنف في مخالفته وسيأتى عن الجلال الاشارة الى الجواب بقوله الذى هو مجمع عليه حيث جعل المجمع عليه هو الاثم فقط دون التكليف بالمكره عليه ونقيضه فحمل الاجماع على جواز التكليف في الاكراه الذى خالف فيه داعيته داعية الشرع على الاجماع على الاثم فقط ومن ذلك تعلم انه لا وجه لقول العلامة اذربما يقال في غير المكافئ يكلف بالمكره عليه ائله فان غير المكافئ ليس الا غير معصوم الدم وهذا ليس الكلام فيه وأما الخلاف الذى نقله الزركشى فهو خلاف آخر بين الشافعية أنفسهم والخلاف الذى نحن بصددده بين المعتزلة وهم القائلون بمنع الاكراه الملجئ للتكليف بالمكره عليه وبتميزه وبتنوع غير الملجئ للتكليف بعين المكره عليه دون نقيضه وبين الحنفية القائلين بعدم منع الاكراه مطلقا للتكليف مطلقا وبين القائلين ومنهم كثير

من أئمة الشافعية يمنع الملجء التكليف مطلقاً وعدم منع غير الملجء مطلقاً وقد علمت ان المصنف اختار في هذا الكتاب قول المعزلة وكذا لاوجه لقول ابن قاسم وأما اذا كان المنكره عليه غير مكافئ للمقتول الخ لما علمته ان غير المكافئ هو غير معصوم الدم وهو الحربى فاذا أكرهه على قتل حربى مثله كان مكافئاً فمضى كائناً مستأمنين في دارنا وجرينا على ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة كان الاكره على قتل مكافئ وان لم يكونا مستأمنين فليس الكلام في ذلك لانهما حينئذ يكونان في دار الحرب والاحكام فيها منتقضة وان كان المنكره حربياً على قتل ذمى أو مسلم فمضى جرينا على ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة فهو المراد بقول شيخ الاسلام أو لغيره المحترم المصنف بالاولى ففيه اختلاف كغيره فلا وجه لقوله ربما يقال تكليف الخ كما انه لاوجه لقوله بقي ان هذا كله الخ لما علمته انه لا فرق في الاكره الملجء الذى كلامنا فيه بين النفس والعضو على وجه ما سبق فتدبر وقول الجلال الذى هو مجمع عليه انما أنى بذلك ليبين ان المجمع عليه هو انهم القاتل فقط فلم يكن مصادماً لما حكاه امام الحرمين في التلخيص من اجماع العلماء قاطبة على توجيه النهي على المنكره على القتل ولما قاله في شرح التلخيص من ان الاجماع انعقد على ان المنكره على القتل مأمور باجتناّب القتل ودفع المنكره عن نفسه وانه أثم بقتل من أكره على قتله كما تقدم نقله عن الزركشى وذلك لان المصنف اختار ان هذا الاجماع على انهم القاتل لا على التكليف بالمنكره عليه ونقيضه كما اختار ان انهم القاتل ليس لانه مكلف بالمنكره عليه أو بنقيضه بل لا يثارده نفسه بالبقاء على مكافئه ولذلك قال الزركشى كما تقدم وتارة قيل انه كلفه كما في الاكره على القتل فيعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه والمختار عند المصنف انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما في نظر الشارع فلما آثر وأقدم لمجرد حفظ نفسه وجب عليه القصاص في الاصح وانهم بلا خلاف اه كما ان قول المصنف وانهم القاتل الخ قد علمت انه جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا كان المنكره غير مكلف فما باله يأثم على القتل فأجيب بان ائمه من حيث اثاره لا من حيث انه منكره كما سبق أيضاً وقول المصنف والجلال لا يثارده نفسه بالبقاء على مكافئه الذى خيره بينهما المنكره الخ هو بمعنى قول الزركشى كما سبق فهو أى المنكره ذو وجهتين جهة الاكره ولا اثم فيها وجهة الايثار ولا اكره فيها أى وفيها الاثم وهذا لانك اذا قلت اقتل زيداً والقتلتك فمعناه التخير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد أثم الى ان قال الزركشى وهذا تحقيق حسن الخ وقد علمت ان الكلام في الاكره الملجء فلا فرق في هذا بين ان يكون كل من المنكره به والمنكره عليه القاتل وبين ان يكون المنكره به القاتل والمنكره عليه المتقطع أو العكس لما علمت ان احترام العضو ولو أئمه كاحترام النفس فتقول المصنف لا يثارده نفسه أى أو عضوه

بالبقاء فاندفع قول ابن قاسم وتبعه فيه العطار والبناني هذا لا يأتى اذا كان المكروه به غير القتل
 الخ على ان هذه الصورة معلومة بالاولى كما قال الا ان يجاب بان هذا مفهوم بالاولى اه فالتوهم
 وروده ما اذا كان المكروه عليه القطع والمكروه به القتل وقد علمت انه غير وارد لعدم الفرق
 بين احترام النفس والعضو وقول الجلال فيأثم بالقتل من جهة الا يثار دون الاكراه قد علمت
 ان أصله للمصنف كما بسطه الزركشى فيما تقدم وقد نقله ابن قاسم أيضا عن المصنف في منع
 الموانع وهو صريح ان أصل القتل لا عقاب فيه وانما القتل فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو
 اثار نفسه على غيره فالأثم انما هو بالقتل من جهة الا يثار كما قال الجلال فاندفع قول العلامة
 الصواب ان يقول فيأثم بالا يثار اذ القتل على هذا القول لا يدخل له في الأثم اه وقد اقتصرنا على
 هذا المقدار من كلام العلامة ودفعه لانه الذى يتعلق بالموضوع الذى بصدد المصنف والجلال
 وأما قول العلامة وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجه حال مباشرته الى ان
 قال قد ظهر ان الأثم بسبب الا يثار وما أطال به ابن قاسم في رده كلاهما خارج عن الموضوع
 لما علمته مما قدمناه من ان مسألة المكروه والخلاف في تكليفه وعدمه لا يدخل فيه للخلاف
 في ان القدرة على الفعل حال مباشرته أو قبل مباشرته فذلك أعرضنا عنه وقول الجلال وقيل
 يجوز التكليف بما أكره عليه أو بتقيضه الخ قال شيخنا أى يجوز عقلا تكليف المكروه أى
 تكليفه قبل الفعل مع استمرار التكليف حال الفعل على ما هو أصل الاشاعة لان هذا القول
 لهم كما سيأتى لا لان هذا القول مبنى على ذلك كما قيل فانه باطل لان المدار على امكان الامتثال
 وعدمه وبالنظر لكون التكليف حاصلًا مع الفعل يمكن الامتثال لان المطلوب الایجاد بوجود
 حاصل بهذا الایجاد لا بوجود سابق نعم عليه اشكال آخر تقدم اه وهذا الاشكال هو ما قدمه
 بقوله نعم كون القدرة مع الفعل بناء على انها القوة المستجمعة الى آخر ما نقلناه سابقا ومراده بقوله
 لا لان هذا القول مبنى على الخ الـ على من قال كالعلامة وغيره من الحواشى ان الخلاف في
 تكليف المكروه مبنى على الخلاف في ان التكليف قبل الفعل ويستمر حال المباشرة أو ينقطع
 أو أنه حال المباشرة فقط كما نقلناه عنه رحمه الله سابقا ومن ذلك تعلم أيضا ان قول العلامة في
 اعتراضه المار على الجلال وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال المباشرة
 خروج عن الموضوع واشتغال ابن قاسم في رده كذلك كما قلنا قال الجلال وقيل يجوز تكليف
 المكروه بما أكره عليه أو بتقيضه فأقول قد علمت ان القول الاول قد فرض الكلام في الاكراه
 الملجئ وقد علمت ان الاكراه مطلقا لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وبتقيضه عند الحنفية
 كما نص عليه نثر الاسلام في أصوله وصدر الشريعة في تنقيحه وابن الهمام في تحريره وأقره
 صاحب الكشف والفتازانى في التلويح وابن أمير حاج في التقرير وان جماعة من الاصوليين

كلام الامام الرازي في المحصول والامدى في الاحكام والبيضاوى في المنهاج وغيرهم في أسفارهم
 قالوا ان الاكراه الملجئ يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وبتقيضه وذكر ابن التلمساني ان هذا
 القسم لا خلاف فيه وان غير الملجئ لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج وقال
 ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب أصحابنا اه فتى قلنا ان القول بجواز التكليف الذى
 حكاه الجلال هنا بقليل هو قول الاشاعرة كما هو صريح كلام الزركشى المتقدم وما يأتى عن
 الجلال يجمع ان يكون المراد منهم غير هؤلاء الجماعة الذين فصلوا هذا التفصيل ويكون هذا
 القول كما هو قول الاشاعرة هو قول الحنفية قاطبة كما سبق وقول الجلال وبتقيضه قال شيخنا
 أى مع اكراهه على التقيض الآخر كما هو الغرض لكن لامع التكليف به اذ لا يأتى الجمع
 بين التقيضين اه ومراده لامع التكليف بالأتان به مع تقيضه فى زمان واحد فلا ينافى جواز
 التكليف بالفعل المكروه عليه أو بتقيضه عند هذا القائل بان يأتى باحدهما بدل الآخر حيث
 خيره الحامل المكروه بينهما كما قدمناه ولذلك قال العطار يعنى قبل التلبس بالمكروه عليه فاقول
 الثانى مفروض قبل المباشرة بخلاف القول الاول فانه مفروض حال المباشرة وبهذا يتضح
 ما سيذكره الشارح من أنه لا خلاف بين القولين على ما يأتى اه وسيأتى لذلك بقية تال الجلال
 بأن يأتى بالمكروه عليه لداعى الشرع قال شيخنا رحمه الله فيه أن هذا ليس المكروه الذى
 الكلام فيه وهو المكف بأن يأتى بالفعل الواقع للاكراه امثالاً مع أن هذا له مندوحة وهو
 الايتان لداعى الشرع فليس مكرها فهذا التوجيه يفيد أن هذا القائل انما فرض كلامه فى غير
 المكروه المكف بأن يأتى بالمكروه عليه امثالاً ولذا قدر على امثال الشرع بخلاف الاول
 فان كلامه فى حقيقة المكروه أى الواقع منه بالفعل للاكراه المكف بأن يأتى به امثالاً ولذا
 لم يقدر على الامتثال فلا خلاف بين الفريقين والتحقيق مع الاول لان الواقع للاكراه لا يمكن
 الايتان به امثالاً وقد فرض كلامه فى المكف بالفعل من حيث انه مكره عليه كما هو عنوان
 المسألة والثانى فهم أن المكروه عليه ما أكره عليه أى طلب أن يفعل بالاكراه وان فعل اختياراً
 وليس ذلك حقيقة تكليف المكروه فهو خلاف التحقيق اه وأقول قد علمت مما قدمناه أن
 الاكراه بعدم الرضا دون الاختيار كما نقلناه فيما تقدم واعترف به شيخنا أيضاً فيما كتبه على قول
 المصنف والصواب اخ وعلى هذا يتحقق الاكراه متى انعدم الرضا مع وجود الاختيار فيكون
 مكرها حقيقة بمجرد حمل الغير له على فعل ما لا يرضاه ولا يختاره لو خلى ونفسه كما فى التلويح والتحريير
 والتقرير فليس حقيقة المكروه من وقع منه الفعل للاكراه المكف بأن يأتى به امثالاً فان
 المكروه بهذا المعنى لم يقل به أحد سوى هذا القائل بل المكروه حقيقة ائمة واصطلاحاً هو من
 وقع عليه الاكراه بالفعل وهدد بفعل على فعل لا يرضى واحداً منهما ولا يختاره لو خلى ونفسه

والحامل قد خيره بينهما فاذا اختار أحدهما فانما يختاره للاكراه الذي وقع عليه وهو مختار قادر على ان يفعل المكروه عليه أو نقيضه وفرض الكلام بالفعل من حيث انه مكروه عليه كما هو عنوان المسألة انما هو بمعنى من حيث انه محمول عليه بغير رضاه لا بمعنى من حيث انه فاعل ما أكره عليه فان فعل ما أكره عليه انما يكون بعد ان يتحقق انه مكروه على ذلك الفعل ويتصف بذلك حقيقة لانه يتصف بذلك بفعله ما أكره عليه كما هو واضح وقد علمت رد مقالة أصحاب القول الأول ان المكروه عليه واجب الوقوع من المكروه وضده ممتنع الوقوع منه فالتكليف بهما محال بأن الوجوب والامتناع ليس واحد منهما لذات المكروه عليه ونقيضه بل الوجوب لوقوع الأول اختياراً فهو وجوب بالاختيار وهو يحقق الاختيار فكان كل من الوجوب والامتناع بالغير وان هذا الدليل يأتي في فعل كل مكلف فانا لو اعتبرناه مكلفاً بالفعل حال وقوعه أو بنقيضه معه في زمان وقوعه لم يكن مكلفاً بواحد منهما اما عدم تكليفه بالفعل فلو جوبه وأما عدم تكليفه بنقيضه فلا ممتناع بهذا الدليل عينه فكان التحقيق مع الثاني ولذلك وجع اليه المصنف فتدبر وارجع لما قدمناه لتعرف صحة ما قلنا باوسع من هذا

قال الجلال أو بنقيضه صابراً الخ قال شيخنا فيه انه خارج عن محل النزاع لانا انما قلنا انه أى الفاعل للاكراه غير مكلف بالنقيض ومعلوم ان التناقض لا بد فيه من وحدة زمن الفعلين الا ترى الى قول الشارح في توجيه الاول ولا يمكن الاثبات بنقيضه معه فعلم من توجيه هذا القول في هذه المسألة أيضاً انه فرض كلامه في غير المكلف بالنقيض الذي فرض الاول كلامه فيه والتحقيق مع الاول فان ما فرض كلامه فيه هو حقيقة المكروه الذي يقال فيه انه لا يكلف بالنقيض وهو الواقع فيه الفعل للاكراه اهـ وأقول هذا مبني على ما قدمه وقد علمت ان حقيقة المكروه لغة واصطلاحاً هو من وقع الاكراه عليه بالفعل والاكراه هو حمل الغير على فعل مالا يرضاه ولا يختاره لو خلى ونفسه والحامل انما خير المكروه بين المكروه عليه والمكروه به فكان الاكراه معدماً للرضا دون الاختيار وهذا القدر متفق عليه فتحقق الاكراه مع وجود الاختيار فكيف بعد هذا يقال ان حقيقة المكروه هو الفاعل للاكراه أو ان حقيقة المكروه هو الذي يقال فيه انه لا يكلف بالنقيض وانما هذا القائل فرض للمكروه معنى لم يقل به غيره وبني عليه قوله على ان دعوى ان المكروه بهذا المعنى هو محل النزاع في أنه مكلف أو غير مكلف غير مسلمة بل هو أيضاً محل النزاع وانما بني عليه القول الاول فقط وأما القول الثاني فبني على ان المكروه بالمعنى الذي قلنا فابتداء التكليف عند صاحب القول الثاني قبل الفعل ويستمر حال مباشرة الفعل كما هو التحقيق من ان المعلول انما يوجد ابتداء بوجود علته ويبقى يقاتلها فكان محتاجاً لعلته ابتداء

وبقاء فلا بد من ان يبقى الطلب حال المباشرة على انك علمت ان وجوب الفعل المكروه عليها
لوقوعه باختيار المكروه وامتناع تنقيضه لذلك وجوب وامتناع بالغير الذي هو وقوع أحد التقيضين
لاختيار وذلك لا يمنع التكليف وكون كل من الفعل المكروه عليه وتقيضه مقدوراً للمكروه
ومن ذلك يتضح لك جلياً ان التحقيق مع اثنائي ومتى علمت مبنى كل من القولين تعلم فساد ما قيل
في تكليف المكروه هو الخلاف في خلق الافعال فمن قال أن الله هو الذي خلقها أنجب له
القول بتكليف المكروه لان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى على وفق ارادته فيصير التكليف بها
مقدوراً للعبد ومن قال انها غير مخلوقة له تعالى لم يرتكف المكروه كذا في النجم اللامع
قال الجلال وان لم يكن الشارع الصبر عليه قال شيخنا يعني ان تكليفه بالتقيض يكون
مشروطاً بالصبر باختياره بأن يخلق الله إيجاب الامتناع عليه بصبره فان لم يصبر فلا إيجاب عليه
وذلك كصوم المريض والمسافر فانه ان اختار فعله في المرض أو السفر وقع واجباً ولا وجوب
الا بالإيجاب وان لم يختره فيه فلا تكليف وحاصله ان الاكراه يكون كالمرض والسفر في
كونهما سبباً للرخصة بالمعنى المتقدم نص على ذلك كله السعد في شرح التلويح وبه يدفع ما قاله
الناصر وما تكلفوه في جوابه هـ ثم ان الكلام في جواز التكليف عقلاً وقد مر فتدبراه هـ
وحاصل ما قاله الناصر ومثله الشهاب عميرة ان مقتضى كونه مكلفاً بالتقيض كونه مكلفاً بالصبر
المذكور اذ لا يحصل التقيض الا بهذا الصبر فكان الصبر مقدمة الواجب وأجاب الناصر بحمله
مبالغة على قوله ان يأتي بتقيضه مجرداً عن النظر الى التكليف به اد هـ فكانه سلم ان الصبر
مكلف به ولكنه مكلف بان يأتي بالتقيض بقطع النظر عن التكليف بالصبر ولا يخفى بعده
عن قول الجلال وان لم يكن الشارع الصبر عليه فان هذا صريح في عدم التكليف أصلاً
وأجاب ابن قاسم بأنه لله المبالغة أيضاً ولكن هذه المبالغة اشارة الى ان المكروه به بالنظر الى
مجرد الاكراه دون التكليف بالتقيض نارة يجب الصبر عليه كما في الاكراه على اقتل والزنا
ونارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تماطى المكروه عليه كما في الاكراه على شرب الخمر والتكلم
بكلمة الكفر والنظر في رمضان وكأنه أراد تفصيل المتدوحة في الاكراه باعتبار مجرد الاكراه
وانه نارة يجب ارتكابها ومارة لا حينئذ فهذه المبالغة لاتنافي وجوب الصبر على ما أكره به
مطلقاً اذا كلف بتقيض المكروه عليه اهـ ووجه اندفاع ما قاله الناصر بما قاله شيخنا ان
التكليف بالتقيض متى كان مشروطاً بالصبر فالصبر مقدمة الوجوب لا مقدمة الوجود ومقدمة
الوجوب لا يجب بوجوب الواجب بل وجوب الواجب يوقف على وجودها فبطل اعتراض
الناصر والشهاب من أصله غير ان قول شيخنا هذا وان دفع الاعتراض لكنه غير مطابق
الكلام الجلال كل لا يطابق ما قاله ابن قاسم من ان الصبر عليه نارة يجب كما في الاكراه على الزنا

والقتل وتارة لا يجب فان الصبر وان كان قد يكون غير واجب فيكون وجوب التقيض مشروطا بوجوده فان وجد الصبر وجب التقيض والا فلا وذلك كما لو أكره بالملجئ على اجراء كلمة الكفر على لسانه أو على اطار رمضان عمدا فانه لا يكف بالصبر وان كان مكثرا بتقيض المكروه عليه وهو ترك اجراء كلمة الكفر وكذا الصيام حتى لو صبر ولم يجر كلمة الكفر وصام حتى قتل كان مأجورا حيث عمل بالعزيمة ووقع الصوم واجبا والايمان لا يستلزم وجوبه أبدا ولا إيجاب بلا وجوب كما قال شيخنا لكن هذا لا ينطبق على قول الجلال أو بتقيضه صابرا على ما أكره به وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة اه فان الاكراه على شرب الخمر ان كان ملجئا كان شرب الخمر واجبا وتقيضه حراما وان كان غير ملجئ كان الشرب حراما والترك واجبا والحاصل ان أحباب هذا القول قالوا كما في التلويح وغيره ان الاكراه هو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لو خلى ونفسه فيكون معدما للرضا دون الاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار وقد لا يفسد وحقيقة الاختيار هو التقصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والافتقار وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس أو ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئا أو غير ملجئ لا ينافي أهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء بقاء الذمة والعقل والبلوغ والاختيار ولان المكروه عليه تارة يكون فعله فرضا كما لو أكره بالقتل على شرب الخمر فانه يؤجر اذا فعل المكروه عليه وشرب الخمر ويأثم اذا صبر حتى قتل وذلك لان شرب الخمر صار واجبا على المكروه لانه تعالى قد استثنى حالة الاضطرار من الحرمة ولا ريب في ان المستثنى بغير المستثنى منه فيكون الشرب مباحا فاذا توقف عليه احياء النفس كما هنا صار فرضا فإثم لو صبر وقتل لانه قد ارتكب المنهي عنه مع وجود الخاص بارتكاب الامر المباح وتارة يكون فعل المكروه عليه حراما على المكروه كما لو أكره على قتل مسلم ظلما فان قتل المسلم حرام أبدا فيؤجر على الترك لانه تحرز عن الحرام مع وجود الداعي اليه وتارة يكون فعل المكروه عليه رخصة فيؤجر على الترك ولا يأثم بالفعل كما لو أكره على اجراء كلمة الكفر يكون الاجراء مباحا بمعنى انه يعامل معاملة المباح لعدم الاثم بفعله لكن التحرز عنه وتركه يوجب الاجر وقالوا كما يؤخذ من التنقيح وغيره ان الحرمات أنواع ثلاثة حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا فلو أكره بالقتل على قتل الغير أو قطع عضو الغير أو جرح الغير أو على الزنا لا يحل له الاقدام على شيء من ذلك وكان فعل المكروه عليه حراما وتقيضه وهو الترك واجبا

ولا يمكن الترك بدون الصبر فكان الصبر واجبا وحرمة تسقط كالهيئة والخمر والخنزير فلا كراه
الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل حيث قال تعالى ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما مضى رتم اليه﴾ حتى ان امتنع اثم وحينئذ يكون فعل المكروه عليه واجبا ونقيضه وهو
الترك حراما فالصبر على ما اكره به ملجئا حرام وأما الاكراه غير الملجئ فلا يبيحها لعدم
الضرورة وحرمة لا تسقط ولكن تحتل الرخصة وهي اما في حقوق الله التي لا تحتل السقوط
أبدا كالايمان وأما في حقوق الله التي تحتل السقوط في الجملة كالعبادات المفروضة فلو اكره
على اجراء كلمة الكفر أو على افساد عبادة مفروضة أو تركها يرخص في ذلك بالاكراه الملجئ
ولكن ان صبر حتى قتل صار شهيدا مأجورا وأما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم فيرخص
أيضا بالملجئ ولكن ان صبر وترك حتى قتل كان شهيدا مأجورا وبهذا تعلم ان جواب
شيخنا الاول لا يفيد كما ان جواب كل من العلامة وابن قاسم لا يفيد وانما الجواب المفيد هو
قول شيخنا ثم ان الكلام في جواز التكليف عقلا فيكون قول الجلال وان لم يكن الشارح
الصبر عليه مبالغة فرضية أي انه يجوز عقلا عند أصحاب القول الثاني ان يكلف بتقيض ما اكره
عليه صابرا على ما اكره به ولو فرض ان الشارع لم يكلفه الصبر على ما اكره به كمن اكره أي
بالملجئ على شرب الخمر فامتنع صابرا على العقوبة فانه يجوز عقلا ان يكلف بتقيض الشرب
بان يؤمر بالامتناع وان لم يؤمر بالصبر على العقوبة وان كان هذا غير واقع بل الواقع عند هؤلاء
ان المكروه بالملجئ على شرب الخمر يجب عليه شربها وبغير الملجئ لا يحل له شربها فكان
مكلفا بالمكروه عليه كما تقدم اللهم الا اذا قلنا متى كان فعل المكروه عليه حينئذ واجبا فنقيضه
صار حراما ومنها عنه فهو مكلف بذلك النقيض من هذا الوجه وان لم يكلف بالصبر على
العقوبة والجلال لم يذكر ان التكليف بالنقيض بطريق الوجوب فقط بل مراده ما هو أعم
وحينئذ يصدق بالتكليف بالنقيض نهياً وان لم يكلف بالصبر على العقوبة كالأول اكره بالملجئ
على شرب الخمر وحينئذ يندفع الاشكال ومتى علمت حقيقة الحال أمكنك ان تعرف الخطأ
والصواب من هذه الأقوال والله الموفق * قول الجلال والقول الاول للمعتزلة والثاني للإشاعرة اه
قد علمت ان المعتزلة قالوا ان الذي يمنع التكليف بالمكروه عليه أو بنقيضه هو الاكراه
الملجئ واما غير الملجئ فيمنع التكليف بالمكروه عليه دون نقيضه وان جماعة من الأصوليين
كالامام الرازي والامدي والبيضاوي وغيرهم وافقوا المعتزلة في الاكراه الملجئ وقالوا ان غير
الملجئ لا يمنع التكليف مطلقا فتكون نسبة القول الثاني للإشاعرة ممن عدا هؤلاء الجماعة وقد
علمت ان القول الثاني هو قول الحنفية أيضا وقول الناصري صحة توجيهه حينئذ بما مر أي من
قوله لعدم قدرته على امثال ذلك فان الفعل لا كراه الخ مقتضى ان هذا القول نظر فيه الى

التكليف حال المباشرة نظر لان أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه قد علمت ما فيه وان الخلاف في تكليف المكروه لم يكن مبنيا على الخلاف في ان التكليف قبل حدوث الفعل و ينقطع حال حدوثه أو يستمر حال حدوثه كما مر تفصيله وانه اشكال لا ورود له فضلا عن ان يكون فيه قوة كما زعمه ابن قاسم وانه لا حاجة الى قول ابن قاسم ويمكن دفعه الخ وقول الجلال ورجع اليه أى في كتابه الاشباه والنظائر فقال والقول الفصل ان الاكراه لا ينافي التكليف كذا في العطار وقول الجلال ومن توجيهيهما قال شيخنا هو قوله في الاول لعدم قدرته على امثال ذلك فان الفعل الخ وقوله في الثاني لقدرة على امثال ذلك بان يأتي الخ اه فان التوجيه الاول يقتضى ان الكلام مفروض في المكروه الواقع منه الفعل الاكراه المكلف بان يأتي به امثالا ولذا لم يقدر على الامثال ولم يمكن الاثبات معه بنقيضه وان قلنا انه مكلف قبل المباشرة وحال المباشرة كما يقول به المحققون أو ينقطع حال المباشرة كما يقول به أصحاب هذا القول (المعزلة) ومقتضى التوجيه الثاني ان الكلام مفروض في المكروه انتهى وقع عليه الاكراه بالفعل وخيره الحامل بين المكروه والمكروه عليه ولذلك كان قادرا على ان يأتي بالمكروه عليه أو بنقيضه فهو مكلف قبل المباشرة وحال المباشرة عند هؤلاء قال الجلال يعلم ان لا خلاف بينهما وان التحقيق مع الاول قال شيخنا لان قوله في الاول لعدم قدرته الخ يفيد ان محل كلامه المكروه الفاعل لا كراه ولا شك لاحد في ان الفعل لا كراه لا يمكن به الامثال فامتنع تكليفه به كما امتنع تكليفه بالاثبات بنقيض المفعول لا كراه حال الفعل له لانه تكليف بالجمع بين النقيضين أيضا وقوله في الثاني لقدرة على امثال ذلك بان يأتي الخ يفيد ان ذلك القائل فرض كلامه في غير الفاعل لا كراه بل ادعى الشرع فتكليفه حينئذ ليس بان يأتي بالمكروه عليه من حيث انه مكروه عليه للامثال حتى يتنع بل بان يأتي بالمكروه عليه لامن حيث انه مكروه عليه كما لا استحالة في اثباته بالنقيض صابرا على العقوبة لانه انما استحال في الاول لانه طلب ايقاعه وقت ايقاع نقيضه وفي الثاني فرض وقوعه وحده وليس هو المطلوب كما انه ليس بنقيض كما تقدم تحقيقه وان التحقيق مع الاول لفرضه كلامه في التكليف بالمفعول لا كراه كما هو الموضوع وفي نقيضه بان يطلب ايقاع ما ونقيض بان يقع زمن الفعل بخلاف الثاني فانه فهم ان المكروه من وقع عليه الاكراه سواء أتى بالنقيض حال المكروه عليه أولا فالمراد بالنقيض عنده ما يتصور انه نقيض لا النقيض بالفعل وسواء فعل المكروه عليه لا كراه أولا ويلزم من الامثال حينئذ ان المطلوب ليس حقيقة النقيض وليس المكروه عليه من حيث انه مكروه عليه ولا شك انه خلاف التحقيق فليتأمل فان تحقيق هذا المبحث على هذا الوجه مما لم يحم حوله أحد ممن تصدى لهذا الكتاب نخذه وكن من

الناكرين ولقد رأينا الاعراض عن ما أورده في هذا الموضع أولى فانه قلب للموضوع
 وما فيه شيء أراد المصنف والشارح بل كله أوهام متناقضة ولا أرى له وجهاً الا سوء الفهم
 وعدم التأمل وهكذا عاينهم في هذا الكتاب لاحظ لهم الانحطاط المصنف أو الشارح وهي
 مادة تركها سعادة والله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والساد اه * وحاصل كلامه ان
 توجيه القول الاول يقتضي ان صاحبه فرض الكلام في المكروه الواقع منه الفعل للاكراه
 المكلف بان يأتي به امثالاً ولذلك لم يقدر على الاتيان به امثالاً ولا يمكن ان يأتي معه بتقيضه
 حال ايقاعه للاكراه ويستوى على هذا القول بالنظر الى امتناع التكليف بالمكروه عليه الواقع
 للاكراه لعدم القدرة على الامثال وامتناع التكليف بتقيض المكروه عليه بان يأتي به حال
 وقوع المكروه عليه للاكراه لعدم امكان اتيانه بالتقيض حال وقوع تقيضه ان يكون التكليف
 قبل المباشرة ويستمر حال المباشرة أو قبلها وينقطع حال المباشرة أو كان التكليف حال المباشرة
 فقط بناء على ان القدرة على الفعل انما تتعاق بالتعلل حال المباشرة فلا تكليف قبلها بل ان
 امتناع التكليف بالمكروه عليه أو بتقيضه مبني على عدم قدرته على الامثال في الاول لوجوبه
 وعلى عدم قدرته على التقيض لامتناعه ومتتضي توجيه القول الثاني أن صاحبه فرض الكلام
 في المكروه الذي وقع عليه الاكراه أي الحمل على فعل ما يكره مما يكره فالحامل بالاكراه أعدم
 رضاء المكروه ولكن خيره بين أن يفعل المكروه عليه أو يصبر على فعل ما أكره به ولذلك كان
 قادراً على ان يأتي بالمكروه عليه امثالاً أو بتقيضه وهو على هذا القول وان كان مكلفاً بالمكروه
 عليه أو بتقيضه قبل المباشرة ويستمر التكليف حال المباشرة لان أصحاب هذا القول يقولون
 بذلك لكن قولهم هنا بجواز تكليف المكروه بالمكروه عليه أو بتقيضه ليس مبني على انهم يقولون
 بذلك ولا هو مفرع عليه بل قولهم هنا بما ذكر مبني ومفرع على ان المكروه بالاكراه لم يخرج
 عن كونه مالفاً عاقلاً مختاراً قادراً على فعل كل من المكروه عليه وتقيضه وتركه فهو لم يزل بالفا عاقلاً
 مختاراً متمكناً مما ذكر غاية ما فيه ان الاكراه أعدم رضاه بالمكروه وتقيضه فلا يؤثر الا فيها
 يتوقف على الرضا والتكليف لا يتوقف على رضا المكلف بما كلف به بل المدار على ان يكون
 متمكناً من فعله وتركه والمكروه ولو بالمجبى كذلك وان كون التحقيق هو الاول لان كلامه كما
 قال شيخنا في حقيقة المكروه أي الواقع منه الفعل للاكراه المكلف بان يأتي به امثالاً ولذلك
 لم يقدر على الامثال ولا شك ان الواقع للاكراه لا يمكن الاتيان به امثالاً عند فرض كلامه في
 المكلف بالفعل من حيث انه مكروه عليه كما هو عنوان المسألة بخلاف الثاني فانه فرض كلامه
 في المكروه غير الفاعل للاكراه بل لداعي الشرع ففهم ان المكروه عليه مما أكره عليه أي طلب
 ان يفعل بالاكراه وان فعل اختياراً وليس هذا حقيقة تكليف المكروه فهو خلاف التحقيق

فليس كون الاول هو التحقيق لان التكليف انما يوجد مع الفعل حتى يكون خارجا عن مذهب المعتزلة والاشاعرة كما قال الناصر ولا على ان القدرة على الفعل انما تتعلق بالفعل حال المباشرة فلا تكليف قبلها كما قال العطار وبهذا تعلم اندفاع قول العلامة هو أى التحقيق ما سيذكره من ان التكليف انما يوجد مع الفعل وهو خارج عن مذهب المعتزلة والاشاعرة اهـ

وانه لا حاجة الى جواب ابن قاسم احتمال اختلاف المعتزلة الى آخر ما أطل به واندفاع قول العطار تعليلا لقول الجلال وان التحقيق مع الاول فان القدرة على الفعل انما تتعلق بالفعل حال المباشرة الى آخر ما قاله من انه يرد عليه ان هذا مناف لر جوع المصنف الى الثانى وان الاول قول المعتزلة ومبنى على أصولهم الى ان قال وبالجمله هذه المسألة لم يقع لها تحرير على ما ينبغي في هذا الكتاب ولا في مواضعه فمن أراد الوقوف الخ فان كل هذا الكلام كما قال شيخنا وعلمت وجهه قلب للموضوع وما فيه شئ أراد المصنف والشارح الخ نعم ما وجه به شيخنا كون التحقيق هو الاول وان كان مراد الشارح ويندفع به كلام الحواشى لكن قد علمت مما قدمناه أنه غير مسلم في ذاته فانا لانسلم أن حقيقة المكروه ما قال ولا أن حقيقة المكروه عليه ما قاله ولا أنه يلزم في التكليف بالنقيض أن يكون عند الاتيان به امتثالا نقيضا بالفعل بل المدار على أن يكون نقيضا في ذاته وان أوقعه بدل النقيض الآخر كما يقتضيه اتفاقهم على أن الاكراه بعدم الرضا دون الاختيار فان هذا صريح في أن الاكراه يتحقق بذلك ومتى تحقق الاكراه وهو حمل الغير على فعل ما لا يرضاه تحقق قبل فعل المكروه عليه أو نقيضه كون الحامل مكروها بكسر الراء والمحمول مكروها بفتحها والمحمول عليه مكروها عليه والمحمول به مكروها به وكل ذلك حقيقة لغة واصطلاحاً كما هو مقتضى تعريف الاكراه وقولهم ان اسم التاعل أو المفعول حقيقة في المتلبس بالفعل سواء بالوقوع منه أو عليه والفعل هنا الاكراه بمعنى حمل المكروه على فعل ما أكره عليه وليس الفعل الذى اشتق منه المكروه بالكسر أو المكروه بالفتح أو المكروه عليه أو به الا هذا لا الفعل بمعنى الاتيان بالمكروه عليه وفعله للاكراه فان هذا مما لم يقل به أحد ولذلك رجع المصنف الى الثانى فتذكر ما قدمناه (تخرج التروع على الاصول) ﴿وهنا فروع﴾ أحدها المكروه على فعل ما يبطل الصلاة أو الصوم الاصح البطلان في الصلاة وأما في الصوم فلم يصرح الرافى فيه بتصحيح وصحح النووي أنه لا يبطل والحنفية يقولون بالبطلان وأن الذى يرفع بالاكراه انما هو الأثم فقط فان ما يبطل الصلاة أو الصوم لا يكون الامنافيا للصلاة أو الصوم ﴿الثانى﴾ اذا أكره الصائم أو المحرم على الزنا فالمتجه فساد عبادتها لانه يحل فقط بالاكراه ﴿الثالث﴾ اذا قلنا بوجوب التصديق على من وطئ الحائض فأكروه على وطئها فالصحيح عدم وجوب التصديق ومذهب الحنفية في هذا أن الواجب على من وطئ زوجته الحائض مكروها أو طائعا الاستغفار

والتوبة فقط **الرابع** إذا أكره على ترك الوضوء مع وجود الماء ففيه خلاف قيل الرابع ما ذكره الروياني نقلا عن والده أن لا قضاء عليه لأنه في معنى من غصب مأوه * وقال الأسنوي والمتبعه خلافه لأن غصب الماء كثير بخلاف الإكراه على ترك الوضوء والحنفية يوافقون على وجوب القضاء إذا أكره على ترك الوضوء مع وجود الماء فصلى بالتيمم لأن المانع من جهة العباد **الخامس** إذا أكره الذمي على النطق بالشهادتين لا يصح إسلامه على الأصح وهو مذهب الحنفية أيضا **السادس** إذا أكره على التلفظ بكلمة الكفر يباح ذلك على الأصح وهو مذهب الحنفية ويكون ذلك رخصة مع بقاء الحرمة ودليلها بحيث لو صبر حتى قتل كان مأجورا **السابع** لا ينقطع التابع في الاعتكاف إذا أخرج المعتكف مكرها على الذهاب وهو مذهب الحنفية **الثامن** لا ينقطع خيار المجلس إذا حصل الإكراه على التفرق وهذا خاص بمذهب الشافعية لأن الحنفية لا يقولون بخيار المجلس في البيع حتى يقولوا بعدم بطلانه بالإكراه على التفرق **التاسع** إذا أكره على دباغ الجلد طهر بذلك لحصول انتقاص وهو مذهب الحنفية **العاشر** إذا أكره على ذبح حيوان مأكول اللحم فذبحه مكرها حل لحصول المقصود وهو مذهب الحنفية أيضا إنما هم يشترطون التسمية بحيث لو تركها عمدا لا يحل ذبحه **الحادي عشر** إذا أكره على تحليل الخمر بلا عين ففيه احتمالان أحدهما إلحاقه بتخليل المختار فتطهر وبحل والثاني القول بعدم الطهارة والاول موافق لمذهب الحنفية فإن الخمر متى تخللت ولو بنفسها طهرت وحلت **الثاني عشر** إذا أكره المشتري على قبض المبيع هل يدخل في ضمانه القياس الدخول أن كان المكروه هو البائع وكان ذلك في حالة يجب عليه قبضه وإن لم يكن كذلك فلا ومذهب الحنفية أن البيع متى انعقد صحيحا وجب على البائع تسليم المبيع وعلى المشتري تسليم الثمن ولو أكره أحدهما الآخر على قبض ما وجب عليه قبضه بحكم البيع أو على تسليم ما وجب عليه تسليمه بحكمه أيضا فقبض المكروه ما أكره على قبضه أو سلم المكروه ما أكره على تسليمه فاستلم الآخر كان الحكم في ذلك كله حكم ما لو قبض أو سلم اختيارا وكذا لو كان المكروه غيرها لأن مثل هذا الإكراه على مقتضى الشرع فهو إكراه بحق **الثالث عشر** لو أكره على قبول القضاء فالصحيح صحة أن تعين عليه لأنه إكراه بحق وإن لم يتعين فإكراه المالك أجنبيا على بيع سلته فكان المالك هو الذي باع سلته بنفسه والحكم كذلك عند الحنفية **الرابع عشر** إذا أكره المصوب منه على كل المصوب أو اتلافه ينبنى على قولي الغرور والمباشرة والأصح منهما تقديم المباشرة فتكون مسألة الإكراه حينئذ كمسألة الغرور وهي ما إذا أكل المصوب منه ماله المصوب وهو لا يعلم أنه ماله فقد اجتمع الغرور من الغاصب والمباشرة من المالك المصوب منه فتقدم المباشرة على الغرور فلا يضمن الغاصب وهذا أيضا مذهب

الحنفية في الخامس عشر إذا أكره على فعل المحلوف عليه فقيه قولان أحدهما عدم الحنث وعند
الحنفية يحنث إذا فعل المحلوف عليه مطلقا ولو مكرها أو مخطئا أو ناسيا لأن الاكراه والخطأ
والنسيان إنما ترفع الحكم الاخرى وهو الاثم فقط في السادس عشر إذا أكره بغير حق
على العقود كالبيع والشراء والابارة ونحو ذلك كان ذلك مانعا من حنثها وهو مذهب الحنفية
أيضا لأن شرط صحة العقود أن تكون عن تراض والاكراه بعدم الرضا في السابع عشر الزنا
لا يحصل بالاكراه كما صرح به الرافعي في كتاب الجنائيات وصرح في كتاب الجهلاء بأنه لا فرق
في عدم الاباحة بين الرجل والمرأة وجزم في القضاء بما يخالفه وتبعه عليه في الروضة فقال
فإن أكرهت المرأة حتى وطئت فلا اثم عليها اهـ وينبغي الحمل على ما اذا ربطت ووطئت
واختلفوا في وجوب الحد والاصح كما قاله الرافعي عدمه ومذهب الحنفية يوافق على ما جزم
به في القضاء من الفرق بين الرجل والمرأة غير أنهم لا يشترطون في المرأة أن تربط فتوطأ بل
يكفي أن تكره بملجئ وذلك لأن الزنا من الرجل لا يكون الا بانتشار الآلة وهو لا يكون
الا اختيارا عن شهوة بخلاف المرأة فانها محل للإيلاج في الثامن عشر إذا أكره على السرقة
وشرب الخمر صارا مباحين وفي سقوط الحد عن السارق مكرها خلاف حكاية الرافعي في حد
الخمر ومذهب الحنفية سقوط الحد فيهما قول واحد لان جميع الحدود تدرأ بالشبهات في التاسع
عشر إذا أكره على الارضاع بخمس فلا خلاف في ثبوت التحريم وفي ثبوت المهر عند انفساخ
النكاح به وجهان أحدهما أنه على الموضع كذا نقله الرافعي عن الرويان وأقره وتبعه عليه في
الروضة وفيه نظر ظاهر وثبوت الانفساخ بالارضاع فيها إذا أكرهت الزوجة الكبيرة على ارضاع
ضرتها الرضیعة فكانت أمها رضاعا حرمتا عليه ان كان قد دخل بالكبيرة لأنها صارت اما
للرضیعة والدخول على الامهات يحرم البنات كما حرمت الرضیعة لان العقد على البنات يحرم
الامهات ووجه النظر ان المهر انما يجب على المكروه بكسر الراء لان المكروه هو الموضع آلة
في الارضاع وضمان الاموال اذا تلقت بالاكراه على المكروه بالكسر ان اكره ومذهب الحنفية
يوافق هذا (العشرون) إذا أكره على اتلاف مال الغير فلا اثم عليه ولا ضمان وانما الضمان
على الامر وله مطالبة المأمور على الاصح ولكن اذا ضمنه يرجع بما ضمن على الامر اذا غرم
وقيل لا رجوع مطلقا وقيل بالنصف لانهما كالشريكين ومذهب الحنفية ان الضمان على
المكروه بالكسر لان المكروه بالفتح كالآلة في يد الامر (الحادي والعشرون) إذا أكره على
قتل الصيد كان حكمه حكم مالوا أكره على اتلاف مال الغير ومذهب الحنفية في هذا ان الصيد
ان كان صيد الحرم ولم يكن واحد منهما محرما فالجزم كما ذكر وأما ان كانا محرمين والصيد
صيد الحرم فجزاء الجنابة على كل منهما كاملا وان كان المكروه بالكسر هو المحرم فعليه جزاء

جنايته على احرامه وضمان الصيد أيضاً وان كان المكروه بالفتح هو المحرم فعليه جزاء جنابة الاحرام وعلى من أكرهه ضمان الصيد وأما ان كان الصيد صيد الحل وكنا محرمين فعلى كل واحد منهما جزاء جنابته على احرامه وكذا ان كان أحدهما محرماً دون الآخر فعلى المحرم جزاء الجنابة على احرامه فلعل كلامه في صيد الحرم لانه هو الذى يضمن ضمان الاموال المتلفة (الثاني والعشرون) اذا أكره الزوج على وطئ زوجته أفاد التحليل واستقرار المهر كما اقتضته عبارة الرافى وغيره وهو حسن وهو مذهب الحنفية أيضاً (الثالث والعشرون) لو قتل قريبه مكراً وقع خلاف والاصح منع الارث وهو مذهب الحنفية (الرابع والعشرون) لو أكره ظالم المودع على تسليم الوديعة الى الظالم فالمالك تضمن المودع فى الاصح لتسليمه والضمان يستوى فيه الاختيار والاضطرار ثم يرجع المودع على الظالم لاستيلائه عليها والثانى إس له مطالبة المودع لانه ملجئ كما لو أخذها الغاصب أما لو أخذ الظالم الوديعة بنفسه قهراً من غير دلالة فالضمان عليه فقط قطعاً ونظيره لو أوجر صائماً لم يفطر قطعاً ولو أكرهه حتى أكل فقولا نرجح الرافى الفطر وهو قضية ترجيح التضمن هنا ورجح النووي عدم النظر مع موافقته على ترجيح التضمن فيحتاج الى الفرق وعلى مذهب الحنفية فى مسألة الوديعة تفصيل فان أكره ظالم المودع على تسليم الوديعة فسلها أو دل عليها فاستسلمها الظالم سواء كان الاكراه ملجئاً أولاً كان المالك بالخيار ان شاء ضمن المودع أو للظالم فان ضمن المودع رجع بما ضمنه على الظالم ويكون بمنزلة الغاصب وغاصب الغاصب وأما ان كان أخذها الظالم من المودع قهراً عنه كان للمالك تضمن الظالم فقط وهذا فى الاكراه الملجئ فان كان فى غير ملجئ كان المالك بالخيار السابق وأما فى الصوم اذا أكره على الانظار فأكل أو شرب فقد أنظر وعليه انتضاء وكذا لو أوجره فى فمه أفطر لان الاكراه يسقط الاثم فقط عندهم اهـ * من النجم اللاحق مع زيادة بيان مذهب الحنفية فى هذه المسائل وقد تقدم فى الترع الاول ان الرافى لم يصرح بتصحيح فى الصوم اذا أكره الصائم على ما يبطله فاعلمه اطاع بعد ذلك على ترجيح انظر أيضاً واعلم ان الاكراه الذى أسقط الشارع به الحكم لا بد من بقاء حقيقته ليتحقق فى نفسه وقد ينضم اليه ما لا يزيل حقيقته فلا عبرة به أو ما يزيلها فلا يسقط الحكم اذ ليس هو حينئذ باكراه حقيقة وهذا كن أكره على تطليق زوجة واحدة نطاق زوجته وقع عليهن ولو أكره على تطليق احدى زوجتيه لا بعينها فطلق واحدة منهما معينة وقع طلاقها ولو أكره على أن يطلق زوجته أو يعتق عبده فأتى بأحدهما نفذ والحاصل انه اذا ظهر من المكروه قرينة اختيار فان تصرف يصح ويستثنى من عدم وقوع طلاق المكروه وعنته وبيعه واجارته ونحو ذلك ما اذا نوى ابتاع ما أكره عليه قصداً اليه اختياراً منه لا بناء على الاكراه فانه ينفذ تصرفه على الاصح

ويستثنى أيضاً إكراه رجل شخصاً على طلاق امرأة المكروه بالكسر فانه يقع على الأصح
لانه أذن به وزيادة الامر وهذا كله انما يظهر على مذهب الشافعية وأما على مذهب الحنفية
فطلاقه وعتقه وكل تصرف لا يشترط فيه الرضا نافذ نعم العقود التي يشترط فيها الرضا لو انضم
الى الإكراه عليها قرينة تدل على الرضا وعدم بناء الفعل على الإكراه تنفذ في مذهب الحنفية
أيضاً والإكراه لا يصح الا في عمل غير اقلب من الجوارح الظاهرة أما الاعمال اقلية فلا يمكن
الإكراه على شيء منها فلا يمكن الإكراه على علم شيء أو جهله أو حب أو بغض أو عزم بخير أو
شر ونحو ذلك ويشترط لكون الإكراه مرفوع الحكم الاخرى عند الشافعية
أو مرفوع الحكم الاخرى فقط عند الحنفية ومسقطاً للرضا فلا ينفذ معه التصرفات التي
يشترط فيها ذاك أمور أحدها ان يكون المتوعد به أشتق من المكروه عليه وهو ما يشهد له الشرع
بالاعتبار وقد قدمنا لك كثيراً من أمثله والخلاف في ذلك وبناء على الخلاف في كيفية شهادة
الشارع له بالاعتبار اختلفت الشافعية في وجوب انقصاص على المكروه على القتل اذا قتل عمداً
على ثلاثة أوجه المشهور منها وجوب انقصاص على المكروه والمكروه جميعاً والثاني على المكروه
تزيلاً للمكروه منزلة الآلة والثالث على المكروه فقط لانه المباشر وهناك قول عندم أنه لا يجب
انقصاص أصلاً لوجود الشبهة وأما الحنفية فقد تقدم مذهبهم في ذلك اثنان أن يكون بغير حق
أما اذا كان بحق فلا يستط الحكم لان هذا المكروه كان من حقه أن يفعل ما أكره عليه فاذا
لم يفعل أكره عليه بأمر الشارع وذلك كالمرتد والحربي يكرهان على الاسلام فاسلامهما صحيح
بخلاف الذمي على الأصح لانه مقرر كغيره بالجزية ويدخل في هذا الامر اثنان أحكام كثيرة
كاكراه السيد عبده على أن يبيع مال سيده فان السيد اذا أمر عبده بالبيع فامتنع كان له جبره
عليه فاذا أجبره عليه وباع صح بيعه لانه من الاستخدام الواجب على العبد طاعة سيده فيه
ومن ذلك ما حرره في المذهب وغيره من إكراه القاضى المولى بعد المدة وامتناعه عن الفينة على
الطلاق والمراد كما أجاب به ابن الرفعة أى اشكال الرافى ان المولى لا يجبر بالطلاق عبثاً بان المراد
ان الطلاق قد يتعين في بعض الصور وذلك كاكره القاضى المولى على تطليق زوجته التي
آلى منها اذا تعين الطلاق كما لو آلى ثم غاب أو آلى وهو غائب فمضت المدة فكلفت بالمطالبة فرفع
وكيلها أمرها الى قاضى البلد الذى هو فيه فان القاضى يأمره بالفينة باللسان فى الحال وبالمسير
اليها أو حملها اليه أو الطلاق فان لم يفعل واحداً من ذلك حتى مضت مدة الامكان ثم قال أسير
اليها الآن لم يمكن حينئذ ويجبر على الطلاق كذا قاله ابن الرفعة

(تخريج الفروع على الاصول)

ومن ذلك ما أوأ كره الامام بعض المكلفين على القيام بفرض الكفاية ففعله مكرها وقع

الموقع كالأكره على غسل الميت ففسله مكرها سقط فرض الكفاية ولكن لا أجر لهذا
 الناسل لانه أدى فرضه ذكره النووي في زوائد الروضة ومنه لو نذر عتق عبد معين ثم امتنع
 عن اعتاقه فأكراه حتى أعتقه نفذ عتقه قاله في المحرر ومنه إذا امتنع المديون عن وفاء دينه فلا قاضي
 ان يكرهه على بيع بعض ماله لو فاء دينه وله ان يبيعه بغير اذنه حكاه النووي عن الامحاب
 وبالجملة من هذا النوع مالوا كره المكلف على فعل ما فرض الله عليه من العبادات وما وجب
 عليه أدائه من المعاملات فان كل هذا اكراه بحق فهو مأثور به من قبل الشارع فلا يمنع من
 فحذه الاكراه لان الاكراه حينئذ من قبيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن فروع
 الاكراه ما لو حلف لا يدخل دار فلان مثلاً فحمل مكرها وأدخل فيها لا يحنث وان ضرب حتى
 دخلها فقولان عند الشافعية وعند الحنفية قولان أيضاً والصحيح انه يحنث * ومن القواعد اذا لم
 يمكن للمكره فعل في وقوع المكره عليه فلا يتعلق به حكم قضاء غالباً وان كان له فعل في ذلك
 فقولان حتى لو أوجر الصائم الطعام لم يفطر قطاً وهذا مذهب الشافعية ومذهب الحنفية قد
 علمته وبنوا مذهبهم على قاعدة أخرى وهي ان الاكراه بعدم الرضادون الاختيار وان الاكراه
 انما يرفع الائم الاخرى دون الاحكام الدنيوية ولكن اذا كانت مما يتوقف على الرضا
 لم تنفذ وان كانت لا يشترط فيها الرضا نفذت واستثنى الشافعية من القطع فيما لا فعل له فيه صورتين
 احدهما اذا تعلق به مصلحة له كما اذا أوجر مغمى عليه معاملة له واصلاحاً له وهو صائم وقلنا
 لا يبطل صومه بالانغماء اذا أفاق لحظة من نهاره ففي بطلان صومه من هذا الايجار وجهان
 أصحهما لا يفطر قال الرافعي ونظيره اذا عوج الحرم المغمى عليه بدواء فيه طيب هل تجب عليه
 القدية وجهان الثانية اذا أوجر المالك طعامه المضطر قهراً أو أوجره وهو مغمى عليه فهل يستحق
 القيمة عليه وجهان وأحسنهما عند الرافعي نعم لانه خلصه من الهلاك فصار كما لو عفى عن اقصاص
 وقالت الحنفية لا يستحق عليه شيئاً لان المالك هو الذي أتلف ماله فهو متبرع كما لو عفى عن
 اقصاص وقالت الشافعية أيضاً ان ايجاب الشارع منزل بمنزلة الاكراه * وفرعوا على ذلك انه لو
 حلف ليطأن زوجته الليلة فوجدها حائضاً لا يحنث اذا لم يبطأها وعند الحنفية القاعدة مسلمة
 ولكنه يحنث لان الاكراه عندهم لا يمنع من وقوع الطلاق لان الطلاق لا يشترط فيه الرضا
 ولو قال لامرأته ان لم تصومين غدا فانت طالق خاضت في الغد فوقع الطلاق على الخلاف
 في المكره قاله الرافعي في كتاب الطلاق نعم لو حلف لا يحلف يمينا مغلفة فوجبت عليه يمين
 في حق من الحقوق وقلنا بوجوب التغليظ وهو المرجوح حلف وحنث وقال ابن الصلاح
 ذكروا في الاصول ان المكره يدخل تحت الخطاب التكليفي وذكروا في النكح انه لا يصح
 طلاقه ولا اقراره ولا ردته فكيف يجمع بينهما وأجاب بانه مكلف حال الاكراه ومع ذلك يخفف

عنه بان لا يلزم بحكم ما كره عليه ولم يختره من طلاق وبيع لكونه معذورا وهذا الاشكال انما يتوهم على مذهب الشافعية وأما مذهب الحنفية فلا يتوهم له ورود أصلا على انه اشكال واه مطلقا لما علمت ان المكروه مخاطب بخطاب الوضع واذا علمت ما قلناه من التروع والتقنية تعلم اضطراب كلام الفقهاء في حكم المكروه وحاصل ما قالوه يرجع الى أربعة أقسام الاول القطع مما يناسب عدم تكليفه كقطعهم بانه لا يصح منه عقد ولا حل في بيع ولا طلاق ولا عتق الى غير ذلك من التروع وهذا مذهب الشافعية وقد علمت مذهب الحنفية وما فيه من التفصيل بين ما يشترط فيه الرضا من التصرفات فلا ينفذ من المكروه وبين ما لا يشترط فيه الرضا فينفذ منه الثاني القطع بما يوافق تكليفه وذلك فيما اذا كان الاكراه بحق وقد قدمنا أمثلة ذلك ووجهه وهو محل وفاق بين الحنفية والشافعية الثالث ترجيح اسقاط أثر الاكراه على وفق ما يمنع تكليفه كما لو أكره الصائم على ان يأكل أو الصائمة على ان تمكن من نفسها فاصح القولين عدم الافطار كما لو أكره على بطلان الصلاة فان الاصح عدم البطلان وهذا مذهب الشافعية خلافا للحنفية كما تقدم الرابع ترجيح عدم سقوط أثره موافقة لكونه مكلفا كما لو أكره على القتل فانه يأثم ويجب فيه القصاص على الخلاف المتقدم وقد علمت أيضا ان هذا مذهب الشافعية

(تنبيهات) الاول شرط حصول الاكراه قدرة المكروه بكسر الراء على تحقيق ما هدد به بولاية أو تغلب وعجز المكروه بفتح الراء عن دفعه بهرب أو غيره وظنه أنه اذا امتنع عن فعل ما كره عليه فعل المكروه ما خوفه به وشرطه ان يهدده بايقاع المكروه به في الحال حتى لو قال ان لم تفعل كذا قتلتك غدا لم يكن اكراها الثاني ان يحصل الاكراه بتخويف بضرب شديد في غير ذوى المروءات وفي ذوى المروءات يحصل بالتخويف بالضرب مطلقا وهذا هو المنقول من كلام أكثر العراقيين ويحصل الاكراه بتخويف بحبس طويل كما نقله في الشامل عن النص وقال انه المذهب وكذا قيده في الروضة بالطويل على الوجه الذي صححه ولم يقيد في المنهاج بالطويل قال الاذرعى والذي يظهر ان الحبس في الوجه اكراه وان قل ويحصل الاكراه بتخويف اتلاف المال قاله في المنهاج وصحح في الروضة انه ليس باكراه قال الاذرعى وغيره والصواب ما في المنهاج فانه المنصوص نعم يختلف الحكم باختلاف الناس فلا يكون تخويف الموسر بأخذ خمسة دراهم اكراها وما ذكرته انه يحصل به الاكراه صرح به الرافعي ثم النووى في كتاب الطلاق لكن نقل الرافعي في الجنايات عن المعبرين ان الاكراه لا يحصل الا بالتخويف بالقتل أو ما يخاف منه التلف كما لقطع والحق به الغزالي الضرب الشديد وهذا الذي قاله الرافعي موافق مذهب الحنفية في الاكراه الملجئ وقد تقدم تفصيل مذهبهم الثالث قد وقع في عبارات الفقهاء الاكراه بحق ولم يقولوا الاكراه على حق وبينهما فرق فكل مكروه بحق مكروه على حق وليس كل مكروه

(ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعزلة) المعدوم يجوز أن يكون مأموراً عندنا خلافاً للمعزلة ولا نريد تنجيز التكليف أي أنه مأمور حال عدمه فإن ذلك مستحيل

على حق مكراها بحق ألا ترى أن الذي إذا أكره على الإسلام كان مكراها على حق ولم يكن مكراها بحق إذ ليس من الحق إكراه مثل هذا ولهذا كان الصحيح أنه لا يصح إسلامه مكراها وكأن الأصحاب عدلوا عن التعبير عن الإكراه على حق إلى الإكراه بحق لأنه يلزم منه الإكراه على حق دون العكس فإن قيل إذا قال ولي المفتون لمن عليه القصاص طلق امرأتك والا اقتصصت منك لم يحصل الإكراه كما جزم به الرافعي في كتاب الطلاق وهو إكراه بحق وليس إكراها على حق أما كونه إكراها بحق فلأن القصاص حق المكروه بكسر الراء وأما كونه ليس على حق فلأن الطلاق ليس حق المكروه حتى يحمل عليه فإن بهذا الفرع أن شرط المكروه به أن لا يكون حلالاً ولا فلا يحصل إكراه وخرج منه أنه ينبغي أن يقال الإكراه على حق ولا يقال الإكراه بحق وأجاب المصنف عن هذا في قواعده بأنه ليس الإكراه حيث المتوعد به حلال واقفاً بحق بل هو واقع بباطل فإن مستحق القصاص ليس له أن يكره به على الطلاق إذ ليس الطلاق من حقه فالجار والمجرور في قولنا الإكراه بحق ليس معناه أن يكون المكروه به حق المكروه بكسر الراء بل المراد أن لا يكون الإكراه بباطل شرعاً فالمراد بالحق ما قابل الباطل ولهذا كان الإكراه بحق إكراها على حق كما كراه القاضي المنفلس على بيع ماله عند من يرى ذلك وهو الرافعي والنووي أما عند الشيخ الإمام يعني والده أن القاضي يولي البيع بنفسه اهـ من النجم اللامع مع زيادة وتغيير للإيضاح وبيان مذهب الحنفية وما قاله من وجود اضطراب في كلام الفقهاء مبني على الظاهر والافلا اضطراب لأن لكل قسم من الأقسام الأربعة التي ذكرها للمكروه وجهاً شرعياً اقتضاه على أن كثيراً من هذه الفروع إنما تنمى على مذهب الشافعية وأما على مذهب الحنفية فقد طردوا قاعدتهم السابقة وهي أن الإكراه إنما يعدم الرضادون الاختيار فكل تصرف يشترط فيه الرضا لا ينفذ من المكروه كالبيع والإجارة ونحو ذلك وكل تصرف لا يشترط فيه الرضا ينفذ من المكروه كما ينفذ من غيره هذا ما يتعلق بالأقوال وأما ما يتعلق بأفعال المكروه فقد تقدم تفصيل الحكم فيها وعليك بكتب الفروع إذا أردت أن تستقصى ما يتفرع على هذا الخلاف من الأحكام

(قال المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعزلة) قال الزركشي المعدوم يجوز أن يكون مأموراً عندنا خلافاً للمعزلة ولا نريد تنجيز التكليف أي أنه مأمور حال عدمه فإن ذلك مستحيل بل المراد تعلق الامر به في الازل إذا وجد واستجمع شرائط التكليف حينئذ يصير مكلفاً بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب آخر هكذا حرروه عن الأشعري

بل المراد تعلق الامر به في الازل واذا وجد واستجمع شرائط التكليف حينئذ يصير مكلفاً بذلك الطلب القديم من غير تجديد طلب آخر هكذا حرروه عن الاشعري وهو مبني

وهو مبني على اثبات الكلام النفسي ومن ثمت خالفت المعتزلة واذا ثبت أن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلي قائم بذاته لزم وجود الامر في الازل ولا مأمور للعلم بأن ما سوى الله تعالى حادث واعترض الخصوم وقالوا يلزم وجود أمر ولا مأمور وذلك محال لكونه عبثاً ولأن الامر من المعاني المتعلقة بوجود متعلق ولا متعلق به محال وقد ارتاع لهذه الشبهة عبد الله بن مسعود والقلاني من أصحابنا ومالا الى أنه لا يسمى في الازل أمراً ولا نهياً ولا خيراً ثم صار فيها لا يزال كذلك فجعله من صفات الافعال والفرق بين هذا وبين مذهب الاشعري ان الاشعري يقول الامر بذاته وصفته في الازل ولا مأمور في الازل وهما يقولان الموجود في الازل الامر بذاته بدون وصف كونه أمراً واستضعف المحققون هذا التوسط بأننا لا نعقل من كلام الله الا الأمر والنهي والخبر فاذا قيل بحدوثها لزم حدوث كلام الله وهو محال وأجابوا عن شبهة المعتزلة أما لزوم العبث فلبناؤه على التحسين والتقييح وأما الثاني فلا نسلم ان الامر من الحقائق المتعلقة بل هو من شأنه أن يتعلق والتعليق أمر نسبي والنسب والاضافات موجودة في الذهن دون الخارج وبهذا التقرير يزول الاشكال وظهر أنه تعلق ذهني مجازي لا حقيقي وبرضه ما يقوله الفقيه ان الوصية للخمل صحيحة لتوقع وجوده بخلاف الوصية للمعدوم وعلى ذلك يخرج الحكم على الاشياء المعدومة وتقديرها موجودة كإيمان في حق أطفال المؤمنين والكفر في أولاد الكفار حتى يجوز سيهم واسترقاقهم وقد حقق الامام المقترح جد الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد لا ممة العبارة عن هذه المسألة بما يفسد تعبير المصنف وغيره فقال الامر لم يتعلق بالمعدوم بل بالموجود المتوقع فكما ان العلم الازلي بالموجود الذي سيكون فكذلك الطلب الازلي يتعلق بالمكلف الذي سيكون (تنبيهات) الاول قد تشكلت هذه المسألة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد منه انه لا يكون مأموراً في حالة الغفلة ولا يكون مأموراً بعد تذكره بالامر الموجود في حال غفلته استشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل أولى بالجواز لأنه اذا كان المعدوم مأموراً بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مأموراً بعد تذكره بالامر الوارد قبل تذكره بطريق الاولى وان كان المراد انه لا يكون مأموراً حال غفلته وانما يكون مأموراً بعد تذكره بالامر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء في ان كلا منهما لا يكون مأموراً حال عدمه ولا حالة غفلته ويكون مأموراً بعد تذكره أو وجوده بالامر الوارد في حالة عدمه وحالة الغفلة فهما سواء فلا وجه لافراد كل منهما بمسألة وعميت الجواب لتشجيز الاذهان (الثاني) لا يختص الخلاف

على اثبات كلام النفس ومن ثمة خالفت المعتزلة واذا ثبت أن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلي قائم بذاته لزم وجود الامر في الازل ولا مأمور للعلم بان ماسوى الله حادث

بالمعتزلة فان الامام نقل مذهبنا ثم قال وأما سائر الفرق فقد أنكروه ولهذا قال الهندي خلافا للمعتزلة وأكثر الطوائف بل كلام امام الحرمين في البرهان يميل الى مذهب المعتزلة اذ قال ان ظن ظان ان المعدوم مأمور فقد خرج عن حد العقول وقول القائل انه مأمور على تقدير الوجود تليس فانه اذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط في كون المأمور مأموراً فاذا لاح ذلك بقي النظر في أمر بلا مأمور وهذا معضل فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق ولا متعلق له محال هذا كلامه وجوابه بما سبق وقد نظر في الشامل قول الاشعري (الثالث) ان الخلاف لا يختص بالامر فالنهي كذلك وكأنه تركه لدخوله ضمناً اولاً لانه لم يقل أحد بالفرق بل يجري أيضاً في الخبر وهذه المسألة فرع لاصل وهو ان كلام الله تعالى في الازل هل يسمى خطاباً وسيدكرها المصنف فيما سيأتي اه * ونخلص العراقي ما يتعلق منه بشرح المصنف ناقل كلام الامام المقترح غير معترض عليه بما اعترض به الزركشي وقد نقل ابن جماعة قول الزركشي وقد حقق الامام المقترح الخ ثم قال قلت وفي هذا مافيه فعليك بالتفصي عن وجه الاشكال اه * ووجه مافيه والتفصي عن وجه الاشكال ان قول الامام المقترح ان الامر لم يتعلق بالمعدوم بل بالوجود المتوقع الخ هو بعينه معنى قول الزركشي ولا يريد تنجيز التكليف أى انه مأمور حال عدمه فان ذلك مستحيل بل المراد تعلق الامر في الازل اذا وجد واستجمع شرائط التكليف اه * فانه لا معنى لهذا الا تعلق الامر بالمعدوم عند وجوده الذى هو بعينه معنى قول الامام المقترح الموجود المتوقع أى انه تعلق بالمعدوم عند وجوده المتوقع الذى سيكون فيما لا يزال فلا وجه للاشكال ثم نقل ابن جماعة ما ذكره الزركشي في التنبيه الاول من استشكل هذه المسألة بالتى قبلها وقال فى آخره وقد عميت الجواب لتشجيز الازمان ولكن لوجود خرم فى النسخة التى يردى من شرح ابن جماعة لم أدر ان كان قد أجاب عنه أم لا وسيأتى الكلام على ذلك وقال الجلال بمعنى انه اذا وجد بشروط التكليف يكون مأموراً بذلك الامر النفسى الازلى لا تعلقاً تنجيزياً بأن يكون حالة عدمه مأموراً اه * فاشار الجلال بقوله بمعنى أنه اذا وجد الخ الى ان المعدوم غير مكلف فى حال العدم وانما يصير مكلفاً اذا وجد وهو مأخوذ من قول الزركشي كما قدمناه بل المراد تعلق الامر به فى الازل اذا وجد واستجمع شرائط التكليف فينشئ يصير مكلفاً بذلك الطلب من غير طلب آخر هكذا حرروه عن الاشعري اه * قال شيخنا عبارة العضد بعد قوله صرح أصحابنا بأن المعدوم مكلف وايراد ان المعدوم أولى بعدم التكليف من الغافل والملجأ نصها انما يرد لو أريد تنجيز

وامترض الخصوم وقالوا يلزم وجود أمر ولا مأمور وذلك محال لكونه عبثاً ولأن الأمر من المعاني المتعلقة بوجود متعلق ولا متعلق به محال وقد ارتاع لهذه الشبهة عبد الله بن سعيد والقلاسي من أصحابنا ومالا إلى أنه لا يسمي في الازل أمراً ولا نهياً ولا خيراً ثم صاروا فيما لا يزال كذلك فجعلوا من صفات الافعال والفرق بين هذا وبين مذهب الاشعري التكليف وليس كذلك بل أريد به التعاق العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وعبارة السعد في التلويح جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي لا يشترط وجود قدرة التمكن عند الأمر بل عند الاداء اهـ فاقاد كل هذا أنه مأمور حالة عدم ان يفعل عند التمكن وعبارة السعد في شرح المقاصد بعد ما أجاب عن كون خطاب المعدوم منها بأن السنه انما يلزم لو خطوب المعدوم وأمر في حال عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلباً للفعل ممن سيكون فلا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل أن يمثل وياتي بالفعل على تقدير وجوده أو المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الأمر الازل الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً اهـ واذا علمت هذا علمت ان الشارح رحمه الله اختار في حمل كلام المصنف المعنى الثاني مما نقله السعد عن الجمهور ويكون التعاق المعنوي هو كونه بحيث يكون مأموراً بذلك الأمر بعد وجوده والتنجز هو الطلب بالفعل بخلاف ما اذا قلنا انه مأمور حال عدمه بأن يفعل عند الوجود فانه لا يكون الا التعلق بالتنجز فقط غاية الأمر انه مقيد بزمن فان قلت على ما اختاره الشارح هل يسمى ذلك تكليفاً للمعدوم قلت لا اذ ليس في ذلك تكليف أصلاً بخلافه على ما اختاره المضد وغيره فانه مطلوب منه حالا ان يفعل بعد وهذا هو السر في ذكر هذه المسألة بعد نفي تكليف الغافل ومن معه وهو ان المختار عنده عدم تكليف المعدوم بالمعنى المتقدم عن المضد وغيره وانما لم يقل والصواب امتناع تكليف المعدوم لصحة ما أرادوه بكتيبته الا أنه لا فائدة في توجه الطلب اليه حالا وللتنبية على اختياره لهذا القول من القولين المتقولين عن الجمهور في بيان معنى ان المعدوم مخاطب وان التعاق تعلقاً معنواً كاف في تحقق أقسام الكلام أزالاً من الأمر والنهي وغيرها فلا يتوقف وجودها أزالاً على التعلق بالتنجز حتى يلزم حدوثها عند عدمه أزالاً وبهذا يظهر فساد ما قيل ان هذه المسألة لا تعلق لها بهذا التنبه أصلاً وانما هي من فروع فن الكلام وكذا ما قيل ان هذا المبحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافياً في تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر بما قاله المضد وهو انه

(٤٣ - ٤٤ - شروح جمع الجوامع)

ان الاشعري يقول الامر بذاته وصفته في الازل ولا مأمور في الازل وهما يقولان الموجود في الازل الامر بذاته بدون وصف كونه أمراً واستضعف المحققون هذا التوسط باننا لانقل من كلام الله الا الأمر والنهي والخبر فاذا قيل بحدوثها لزم حدوث كلام الله وهو محال وأجابوا عن شبهة المعتزلة أما لزوم العبث فلبناؤه على التحسين والتقييح وأما الثاني فلا نسلم ان الامر أريد به التعلق العقلي الى آخر ما مر فان هذا لا يصح الا ان قلنا انه مكيف وكذا ما قيل ان ما ذكره الشارح لا يصلح للبيان فانه لا منشأ له الا عدم التأمل والصبر على مضايقي هذا الشارح فليتأمل اه وبهذا يندفع أيضا اشكال الزركشي فانا نختار ان المراد ان الغافل لا يكون مأمورا حال غفلته وانما يكون مأمورا بعد تذكرة بالامر الوارد حال غفلته كما ان المعدوم لا يكون مأمورا حال عدمه ويكون مأمورا بعد وجوده ونسلم انهما في ذلك سواء وقوله حينئذ فلا وجه لافراد كل منهما بمسألة غير مسلم وقد أشار الزركشي الى الجواب وأنه يؤخذ من كلامه بقوله وقد عميت الجواب لتشجيد الازهان فان كون المعدوم ليس مأمورا في الازل قد صرح به بقوله ان الاشعري يقول الامر بذاته وصفته في الازل ولا مأمور في الازل فبين الزركشي بشرحه كلام المصنف على الوجه الذي تبعه فيه الجلال وحمله على ان المعدوم ليس بمأمور وان الامر بذاته وصفته في الازل ولا مأمور في الازل ان المصنف انما أفرد مسألة المعدوم عن مسألة الغافل وان كانا سواء في عدم تعلق الامر حال عدم وحال الغفلة وان كلا منهما ليس بمأمور حالة عدم وحالة الغفلة (لامور) الاول بيان انه اختار عدم تكليف المعدوم بالمعنى المتقدم عن العضد (الثاني) التنبيه على ان التعاق تعلقا معنويا كاف في تحقق أقسام الكلام أزلا من الامر والنهي وغيرها فانه متى كان الامر بذاته وصفته في الازل كما يقول الاشعري كان غيره من الاقسام في الازل فكان الكلام منقسما الى تلك الاقسام في الازل ولا يتوقف وجودها على التعلق التنجيزي (الثالث) ان الكلام هنا في تعلق الامر أزلا بالمعدوم تعلقا معنويا في الازل بناء على القول بالكلام النفسي وفي مسألة الغافل في التعاق فيما لا يزال تعلقا تنجيزيا والمعدوم وان دخل في الغافل بهذا الاعتبار لا ينافي انه يبحث عنه باعتبار آخر ولذلك كان المختالون هنا هم المعتزلة ومن وافقهم ممن ينكرون الكلام النفسي والمثاليون يتعاق الامر أزلا بالمعدوم تعلقا معنويا هم المثاليون بالكلام النفسي وهم الاشاعرة والماتريدية وأما قول شيخنا ولم يقل يعني المصنف حيث كان الغافل والمعدوم سواء والصواب امتناع تكليف المعدوم لصحة ما أرادوه بتكليفه فيبانه انه لما أوردوا على تكليف المعدوم بالمعنى الذي قاله العضد انه اذا امتنع تكليف الغافل كالتائم قلمعدوم أليق بالامتناع فلم منعوا الاول وجوزوا الثاني أجابوا عن ذلك بان التكليف عبارة عن إيقاع الشخص في الكثرة وهو يتصور على

من الحقائق المتعلقة بل هو من شأنه أن يتعلق والتعلق أمر نسبي والنسب والاضافات موجودة في ذهن دون الخارج وبهذا التقرير يزول الاشكال وظهر أنه تعلق ذهني مجازي لا حقيقي ويوضحه ما يقوله الفقيه ان الوصية للحمل صحيحة لتوقع وجوده بخلاف الوصية للمعدوم وعلى

وجوه أحدها إيقاعه فيها باشتغال الذمة والاداء بالفعل كما في المكلف الجامع لشرائط الاداء بالفعل وثانيهما اشتغال الذمة فقط بدون طلب الاداء بالفعل كما في الغافل وثالثها اشتغال الذمة لكن لافي الحال بل في المآل كما في المعدوم الذي علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف فيتوجه عليه الحكم بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال والاشاعة لا ينكرون اشتغال الذمة بالفعل في النائم فلا يتفون التكليف فيه بهذا المعنى وانما ينكرون التكليف التنجزي المقتضى لوقوع الفعل في الحال فالمتنى انما هو الوجوب المقارن للاداء وأما في المعدوم فانما يثبتون التكليف التعليقي فقط وهو انما يقتضى اشتغال الذمة وكذا وجوب الاداء في المآل لافي الحال فالنائم وان كان في نفسه صالحا للخطاب لكن وجد المانع فيه عند الاداء والمعدوم حين هو معدوم لا يصلح للخطاب أصلا فلا يصلح للتكليف بحيث يوجب اشتغال ذمته بالفعل أو وجوب الاداء كذلك اه فلما بنوا تكليف المعدوم بمعنى اشتغال الذمة في المآل لافي الحال وكذا الاداء في المآل لافي الحال كان ذلك صحيحا في ذاته ولكنه لا فائدة في توجه الخطاب اليه حالا اذا كان كل من اشتغال الذمة والاداء في المآل لافي الحال على ان كثيرا من الشافعية من الاشاعة لا يقولون باشتغال الذمة في العبادات البدنية لانهم لا يفرقون بين أصل الوجوب بمعنى اشتغال الذمة وبين وجوب الاداء فيها وقول شيخنا وبهذا يظهر فساد ما قيل ان هذه المسألة لاتعلق لها بهذا الفن أصلا وانما هي من فروع الكلام يشير به الى رد ما نقله العطار حيث قال ونعم ما قاله بعض الفضلاء ان هذه المسألة لاتظهر الى آخر ما ذكره كما ان قوله وكذا ما قيل ان هذا المبحث انما يثبت على وجه يصح الخ يشير به الى رد ما قاله العلامة الناصر ونقله ابن قاسم وغيره حيث قال واعلم ان هذا المبحث بل وكثيرا من المباحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافيا في تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر بما قاله المضد الى آخر ما مر نقله عن المضد وقد بين شيخنا فساد هذا بقوله فان هذا أي اعتبار التعلق وحده كافيا في تحقق مفهوم الحكم وتفسيره بما قاله المضد لا يصح الا اذا قلنا بانه أي المعدوم مكلف والمصنف كما علمت لا يقول انه مكلف ولا مأمور وان هذا الذي اختاره هو الذي حرره عن الاشعري كما قدمناه عن الزركشي وكذا قول شيخنا وكذا ما قيل ان ما ذكره الشارح لا يصلح للبيان يشير به الى رد ما قاله العطار حيث قال ولا يخفالك ان تعليق التعلق التنجزي ليس من التعلق في شيء بل يرجع لتخصيص التعلق التنجزي بما بعد الوجود فليس ثم الاتعلق واحد

ذلك يتخرج الحكم على الاشياء المعدومة وتقدرها موجودة كالإيمان في حق أطفال المؤمنين والكفر في أولاد الكفار حتى يجوز سيدهم واسترقاقهم وقد حقق الامام المقترح جد الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد لأمه العبارة عن هذه المسألة بما يفسد تعبير المصنف وغيره فقال الامر

كما قال شيخ الاسلام وغيره فان قصر التعلق على حالة الوجود كما هو صريح الشارح ليس تعلقا حالة العدم بل هو عدم التعلق في تلك الحالة فما ذكر الشارح لا يصلح للبيان كما قررناه سابقا اه
وبيان ذلك ان هذا الكلام وأمثاله مبني على تفسير المضد وان المعدوم مأمور حال العدم ومكلف وان معنى التعلق المعنوي تعليق التعلق التجيزي على ان وجود بشروط التكليف وقد علمت ان المصنف قد اختار غير ذلك وعلى ما اختاره يكون التعلق المعنوي هو كونه بحيث يكون مأمورا بذلك الامر بعد وجوده والتنجيزي هو الطلب بالفعل وهذا هو الذي يفهم من كلام الجلال بيانا لكلام المصنف الموافق للحق ومما يصرح بهذا جواب الزركشي عن اعتراض المعتزلة بقولهم ان الامر من المعاني المتعلقة ووجود التعلق ولا متعلق به محال حيث قال وأما الثاني فلا نسلم ان الامر من الحقائق المتعلقة بل هو من شأنه ان يتعلق والتعلق أمر نسبي الى آخر ما قدمناه فانه صريح في أن الامر في الازل ليس متعلقا بالمعدوم تعلقا حقيقيا بل من شأنه ان يتعلق عند وجود المكلف ومما يوضح لك ان مراد المصنف هو ما شرحه به الشارح الجلال تبعا للزركشي ان بعض القوم عير في هذه المسألة بقوله المعدوم مكلف والبعض كالامام المعدوم يجوز ان يكون مأمورا وابن الحاجب قال الامر يتعلق بالمعدوم وقال البيضاوي في المنهاج المعدوم يجوز الحكم عليه وأما المصنف فقال ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا وكتب ابن قاسم على قول الجلال ويتعلق الامر بالمعدوم فقال فيه (أمور) الاول اعتراض شيخه العلامة بناء على ان الانجاب والتدب نوعان من الحكم بأنه لا يمكن تعلق الامر من حيث هو أمر بالمعدوم وان أمكن أن يتعلق به ذات الخطاب اه وهذا الاعتراض فضلا عن ان الكلام في الامر الازلي الذي هو نوع من ذات الخطاب الذي سلم امكان تعلقه فهو مبني على ان الامر يتعلق بالمعدوم تعلقا حقيقيا وقد علمت خلافه وبهذا تعلم ان قول ابن قاسم الامر هنا هو الامر المعنوي الخ صحيح ودافع للاشكال حيث فهم الناصر ان المراد ما يشمل التعلق التجيزي وأما قوله بناء على ان الحكم أيضا يكون معنويا الخ فخرج عن الموضوع الذي نحن بصددده لان كلام المصنف في شرح المختصر لبيان أولوية عبارته عن عبارة ابن الحاجب وان عبارته توافق مذهب من يسمى الكلام في الازل أمرا ومن امتنع عن تسميته بذلك لان الكل يقولون ان الخطاب الازلي سواء سمي أمرا في الازل أو لم يسم بذلك يسمى حكما والكلام هنا على القول بأنه أمر يتعلق بالمعدوم تعلقا معنويا بالمعنى الذي أراده المصنف

لم يتعلق بالمعدوم بل بالوجود المتوقع فكما ان العلم الازلي يتعلق بالوجود الذي سيكون فكذلك
الطلب الازلي يتعلق بالمكلف الذي سيكون (تنبيهات) الاول قد تستشكل هذه المسألة مع
التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد منه انه لا يكون مأموراً في حالة الغفلة
وذكرناه * وأما قول ابن قاسم هذا وقد تبع ابن الحاجب في التعبير بالامر فقيه انه لم يتبعه كما
علمت (الثاني) استشكل الزركشي وقد علمت جوابه وان الزركشي أشار الى الجواب وانه
يؤخذ من كلامه بقوله وقد عميت الجواب لتشجيد الالذهان فلا وجه لقول ابن قاسم لا منشأ
لهذا الاشكال الا عدم التمييز بين المسألتين مع سهولته الى آخر ما أجاب به مما لا يصلح جواباً
لانه لا يخرج عن كونه تسلياً لان المعدوم أولى بامتناع تكليفه تسلياً من الغافل وان
المعدوم داخل فيه والزركشي يسأل اذا كان كذلك فلماذا أفرد كلا من المسألتين وهذا مما لم
يجب عنه بل اشتغل بالمناقشات المنطقية وبما هو بعيد من مقاصد المصنف وشرحه الجلال
فالجواب هو ما أشار اليه الزركشي وتبعه الجلال ويثناه فيما سبق عن شيخنا أيضاً وكذا العطار
ساق ماقاله ابن قاسم ملخصاً كما قال ثم ناقشه في انه بعد اعترافه بان المراد بالمعدوم ما يشمل
ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ الاعتراض على من قال ان المراد بالمعدوم ما هو
أعم بقوله لاحاجة الى التعميم الى آخر ماقاله أيضاً مما لم يخرج عن المناقشات في العبارة ومن
قوله ونعم ماقال بعض المتضلاء ان هذه المسألة الى آخر الذي قدمناه وعلمت فساد من كلام
شيخنا * وكتب ابن قاسم على قول الجلال يكون مأموراً بذلك الامر فنقل عن شيخه العلامة
ان توقف كونه مأموراً أى متعلق الامر على وجوده بصفتان التكليف يقتضى انتفائه قبله
وهو نقيض المطلوب من اثباته قبله فتأمل وتسمية هذا التعلق بالعقل كما في العضد لكونه ثابتاً
بالدليل العقلي المبين في محله أنسب منها بالمعنوي اه وأجاب ابن قاسم بان التوقف على وجوده
بشروط التكليف هو متعلق التكليف التنجيزي فتوهمه يكون مأموراً أى متعلقاً به الامر على سبيل
التنجيز وان الذي أريد اثباته قبل وجوده بشروط التكليف هو التعلق المعنوي الذي حاصله
تعلق التعلق التنجيزي على الوجود الى آخر ماقاله في هذا وقد علمت ان الجلال انما قصد
بقوله ويكون مأموراً بذلك الامر النسبي الازلي ان ينفي كونه مأموراً به قبل وجود المكلف
بدليل قوله لا تعلقاً تنجيزياً بان يكون حالة عدمه مأموراً فن هذا اتقول صريح في نفي كونه مأموراً
قبل وجوده وهذا هو الذي اختاره المصنف خلافاً لما اختاره العضد وغيره كما قدمناه قال
الامام في المحصول وليس معنى كون المعدوم مأموراً ان يكون مأموراً حالة عدمه لانه معلوم
البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون الامر موجوداً في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد
بعد ذلك بصير مأموراً بذلك الامر هذا لفظه وذكر مثله الآمدي فقال التكليف معناه قيام

ولا يكون مأموراً بعد تذكره بالامر الموجود في حال غفلته استشكل الفرق بينه وبين المدوم بل الغافل أولى بالجواز لأنه اذا كان المدوم مأموراً بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مأموراً بعد تذكره بالامر الوارد قبل تذكره بطريق الاولى وان كان المراد انه الطلب القديم بذات الرب سبحانه للفعل من المدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ صار مكلفاً بذلك الطلب وأما تسمية هذا التعلق بالمعنوي دون العقلي فللاحتراز عن ايهاً حكم العقل ولا فائدة انه يسمى بذلك أيضاً وأما قول العلامة في هذا الموضع واعلم ان هذا المبحث بل وكثيراً الخ فقد قدمنا لك ما فيه وفيما قاله ابن قاسم عليه كما قدمنا لك ما في كلام العطار هنا فلا تغفل ولا تنس ما قدمنا لك من ان تعلق الكلام النفسي تعلق دلالة وان التعلق المعنوي معناه دلالة على الاقتضاء ونحوه أزلوا والتعلق التنجيزي دلالة باعتبار وجوده اللفظي وكتب ابن قاسم على قوله بان يكون حالة عدمه فقال ينبغي هنا ارادة عدمه ولو حكماً الخ وتبعه العطار والبناني وقال شيخنا المسألة مفروضة في المدوم كما تقدم فلا وجه لادخال غيره اذ له مسائل على حدة اهـ وبؤيد ما قاله شيخنا ما قاله شرح مسلم الثبوت حيث قال المدوم فقالوا أى من ليس له وجود بالفعل بل يوجد في الاستقبال اهـ ويدل على ذلك أيضاً ان الخلاف فيه غير الخلاف في غيره فان المخالف في امتناع تكليف الغافل هم شرذمة قليلة ممن جوزوا التكليف بالحال والمخالف هنا هم المعتزلة بل وسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الآمدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج والمضد في شرح المختصر وابن أمير حاج في شرح التحرير للكلام وكتب ابن قاسم على قوله لنفهم الكلام النفسي فبحث في ان هذا النفي لا يقتضي ذلك النفي لان الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا أثبتوا تعلقاً معنوياً بمعنى ارادة الفعل منه اذا وجد بشروط التكليف اهـ وتبعه البناني ورده العطار بان كلام الشارح انما هو في الامر النفسي الذي هو كلام نفسي ونفهم الكلام النفسي يقتضي نفي الامر المذكور ونفيه يقتضي نفي تعلقه واما انهم يثبتون الامر بمعنى الارادة وانه يجوز ان يتعلق بالمدوم تعلقاً معنوياً فشيء آخر ليس في كلامهم تعرض له اهـ ولذلك قال شيخنا لا وجه لهذا البحث اذ الكلام في الامر الذي هو قسم من الكلام الذي به التكليف عندنا اهـ وأقول ان الامر الذي جملة المعتزلة لازماً للارادة وبمعنى الارادة هو الامر التكليفي وهو عندهم الامر اللفظي لانكارهم الكلام النفسي فقالوا لا يأمر الابما يريد ولا يريد الابما يأمر فلا يأمر بالتحشاء ولا يريد بها والارادة التي جعلوها مستلزماً للامر اللفظي هي بمعنى الرضا وأما ارادة الله التي ترجح أحد طرفي الممكن فهي عندهم على التحقيق علمه بما يترتب على الاشياء من المصالح والحكم وبذلك تعلم الامر ان الذي جعلوه لازماً للارادة لا يمكن ان يتعلق قبل وجود المكلف بشروط التكليف اتفاقاً لانا انما نخالفهم في ان هذا الامر

لا يكون مأموراً حال غفلته وإنما يكون مأموراً بعد تذكره بالامر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء في ان كلا منهما لا يكون مأموراً حال عدمه ولا حالة غفلته ويكون مأموراً بعد تذكره أو وجوده بالامر الوارد في حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء فلا هو لازم للارادة بمعناها عندنا وان كان لازماً لها بمعناها عندهم وهو الرضا والله لا يرضى لعباده الكفر لا في تحقق هذا الامر ووجوده فلا يجوز ان يقال فهلا أثبتوا تعلقاً معنوياً بمعنى ارادة الفعل منه الخ فالبحث ساقط من أصله وقال شيخنا في تفسير الكلام النفسي نقلاً عن السعد في شرح المقاصد المعنى الذي نجده في أنفسنا ويدور في خلدنا ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها اه * ومراده الكلمات النفسية التي يرتبها المتكلم في نفسه بملكته الراسخة التي تسمى كلاماً أيضاً وتضاد الحرس الباطني وهذه الكلمات النفسية هي التي يبرزها من رتبها كلاماً لفظياً ونقشياً معاً أو لفظياً فقط أو نقشياً فقط وباعتبار هذا الترتيب النفسي ينسب الكلام اللفظي والنقشي لمن رتبته بملكته في نفسه قبل ان يصير أصواتاً وحروراً أو نقوشاً ولا ينسب لمن تلفظ به أو نقشه ولم يرتبه في نفسه بملكته فهذا هو الكلام النفسي وكما نسمى هذه الكلمات بالكلام النفسي وهي التي تنقسم الى أمر ونهي وغيرهما في الازل تسمى الصفة المتحدة القائمة بذات مولانا كسائر صفاته من قدرة وارادة وعلم كلاماً نفسياً وهي لا تنقسم الى تلك الأقسام وإنما ينقسم متعلقها وهي الكلمات النفسية وان أردت أوسع من هذا فعليك برسالتنا حسن البيان في رد ماورد من الشبه على القرآن أو بالقول المفيد في التوحيد أو حاشية الخريدة وقد استدل الاشاعرة على مذهبهم أن المعدوم يتعلق به الامر تعلقاً معنوياً بأن الامر اذا لم يتعلق بالمعدوم أزلاً تعلقاً معنوياً لم يكن الامر أزلياً لتوقف الامر على التعلق ولو معنوياً لان الامر الذي هو كلمة تدل على الطلب لا ينفك عن التعلق سواء كان التعلق من حقيقة الامر وجزء له كما يشعر به كلام ابن الحاجب في المختصر أو من لوازمه واذا لم يتعلق بالمعدوم لم يتعلق في الازل لان المتعلق معدوم فكان التعلق حادثاً واذا كان التعلق حادثاً كان الامر حادثاً والقرض أن الامر أزلي لانه قسم من أقسام كلامه تعالى وكلامه تعالى أزلي لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى يعني لو لم يكن الكلام أزلياً لكان حادثاً وهو صفة له تعالى فيكون قائماً بذاته فيلزم قيام الحوادث بذاته وهو ممتنع ومن كلامه أمر ونهي وخبر وغيرها * واعلم انه قد اختلف العلماء في كلامه تعالى فقالت المعتزلة كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الاصوات والحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى كونه تعالى متكلماً أنه خالق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق

وجه لا فرد كل منهما بمسألة وعميت الجواب لتشجيد الاذهان (الثاني) لا يختص الخلاف بالمعزلة فان الامام نقل مذهبنا ثم قال وأما سائر الفرق فقد أنكروه ولهذا قال الهندي خلافا للمعزلة وأكثر الطوائف بل كلام امام الحرمين في البرهان يميل الى مذهب المعزلة اذ قال ان

عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوزه الجمهور منهم ثم المختار عندهم وهو مذهب أنى هاشم ومن تبعه من المتأخرين أنه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى انما خلق برقومه في اللوح المحفوظ أو كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلق الله البارى من الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى أنه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتب بها ويبقى عند الكتابة والحفظ ويقوم بالوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بتقصاتها ولا يبطل بطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة وهو صفة قائمة بذاته تعالى مع حدوده ومنعوا كل صفة قديمة وقالت الخبابة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات وهو قديم وقال أهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى لا أول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافة وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان أمراً وان تعلق بطلب الترك كان نهياً فكونه أمراً ونهياً أو صافاً لأنواع كما أن الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملاً على أوصاف كالنحيز والقيام بنفسه واقبول للاعراض وهذه طريقة يان صفة الكلام وهي خلاف التحقيق والتحقيق هو ما قدمنا أن الكلام الذى هو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه هي الصفة القائمة بذاته تعالى وهذه لا تنقسم الى أمر ونهي وخبر ونداء وهي مبدأ الكلمات النفسية الازلية أيضاً وهذه الكلمات النفسية تسمى أيضاً كلاماً نفسياً وهي التي تنقسم الى الاقسام المذكورة وهي التي تدل على طلب الفعل تارة وطلب الترك تارة كما يدل عليه الكلام اللفظي الذي يتحد معها ذاتا ويخالقها في الوجود فقط كما أشرنا اليه فيما تقدم ولا يخفى ان هذا الدليل مبنى على أن قيام الحوادث بذاته تعالى محال وعلى ان هناك كلاماً نفسياً أزلياً سواء كان الصفة القائمة بذاته تعالى أو بمعنى الكلمات النفسية الازلية فلا يقوم حجة على الكرامية انقائين بجواز قيام الحوادث بذاته تعالى ولا على المعزلة الذين ينكرون الكلام النفسى بمعنييه ويقولون ان الكلام هو الالفاظ الحادثة وهي ليست صفة قائمة بذاته تعالى وانما هي قائمة بجسم يخلقها الله فيه وهو حادث أيضاً ولما أوردوا عليهم أن الله تعالى يوصف بأنه متكلم ولا معنى لكونه تعالى

ظن ظان ان المعدوم مأمور بقصد خرج عن حد العقول وقول القائل انه مأمور على تقدير الوجود تاييس فانه اذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط في كون المأمور مأموراً فاذا لاح ذلك بقي النظر في أمر بلا مأمور وهذا معضل فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض

متكلما الا ان يقوم به مبدأ الاشتقاق وهو التكلم وعلى كلامهم يلزم قيام صفة الشيء بأمر آخر ويلزم حمل التكلم عليه تعالى بدون ان يقوم به المبدأ مع ان المعلوم ضرورة ان حمل المشتق يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق بالمحمول عليه قالوا نعم ان المتكلم هو من قام به التكلم والتكلم عندنا عبارة عن خلق الاصوات والحروف ولا ريب ان الخلق صفة له تعالى قائم بذاته فقد وجد شرط الحمل وبالجمله فهذا الدليل من بناء المختلف فيه على المختلف فيه ولذلك قال الجلال لنفهم الكلام النفسى وقد استدل المعتزلة بما قدمناه وجوابه عن الزركشى وغيره وأقول مما يدل على تعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا تعلق الاوامر والنواهي الواردة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالامم المتأخرة الذين لم يكونوا في زمنه صلى الله عليه وسلم وتشيل تعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا في الازل بتعلق الاوامر التي نزلت في زمنه صلى الله عليه وسلم بمن كان معدوما في زمنه ويوجد بعد زمنه الى أن تنتهي دار التكليف أولى من تشيل صاحب المواقف كما قال صاحب المسلم لذلك يطلب رجل تعلم ابن سيولد له فان تشيل صاحب المواقف يرد عليه ان الموجود في تمثيله هو العزم على طلب التعليم من الابن الذى سيوجد لا الطلب نفسه من الابن فانه معدوم ووجود الطلب بدون المطلوب منه بين البطلان فليس فيه الا العزم بخلاف أوامر الرسول ونواهييه فانه فيها انما تعلقا معنويا بمن لم يكن موجوداً في زمنه صلى الله عليه وسلم ويوجد بعده فيكون التمثيل بذلك أولى وقد يوجد كلام صاحب المواقف بأن مراده من طلب التعلم من الابن الذى سيوجد بعد هو الطلب المعنوى أيضاً ولا مانع من تحقق هذا الطلب على طريق التوجه قبل وجود المطلوب منه لكن قال بعض الافاضل ان التمثيل بأمر الرسول أولى من وجه آخر لان التمثيل به يتم به الالتزام على المعتزلة صراحة فان الكلام في الاوامر الشرعية ودعوى انها تتعاق بالمعدوم ولا شك ان أمر الرسول ونهيه قد تعلقا بفعل العباد الذين حدثوا بعد زمنه صلى الله عليه وسلم بالاجماع وليس تعلقها تنجزيا بالاجماع لانهم لم يكونوا موجودين وقت نزولها عليه صلى الله عليه وسلم فتمين ان يكون التعلق معنويا بالمعنى الذى قلنا فيكون التمثيل في الحقيقة دليلاً آخر جماً عليه يدل على تعاق الاوامر والنواهي بالمعدوم تعلقا معنويا على الوجه الذى بينا ويكون ذلك التعاق واقعا بالاجماع فلو كان مستحيلاً لم يقع ولا مجال للقول بعدم الوقوع والا لزم ان تكون الاوامر والنواهي خاصة بمن كان موجوداً بشروط التكليف وقت نزولها فقط ولا قائل به لانه خلاف القواطع من

متعلق ولا متعلق له محال هذا كلامه وجوابه بما سبق وقد نظر في الشامل قول الاشعري (الثالث) ان الخلاف لا يختص بالامر فالنهي كذلك وكأنه تركه لدخوله ضمنا أو لانه لم يقل أحد بالفرق بل يجري أيضاً في الخبر وهذه المسألة فرع لاصل وهو ان كلام الله تعالى في الازل دل يسمى خطاباً وسيدكرها المصنف فيما سيأتي اهـ

الكتاب والسنة والاجماع وأما طلب التعليم من الابن المعلوم الذي سيوجد فليس من الاوامر والنواهي الشرعية حيث لم تكن صادرة من الشارع فلم يكن فيه الالتزام على المخالفين صراحة فافهم ومعنى التعلق المعنوي أن الامر دال في ذاته على طلب الفعل والنهي في ذاته دال على طلب الترك سواء وجد المطلوب منه أو لم يوجد وهذه الاوامر والنواهي تتوجه على كل من بلغته وهو موجود بشروط التكليف سواء كان موجود وقت نزولها أو لم يوجد بعد ذلك فالذي يتجدد في الحقيقة انما هو وجود المكلف ووصول الاوامر والنواهي اليه وهذا بخلاف ما يسمى بالتعلق التنجيزي الذي هو أمر اعتباري يتجدد بوجود المكلف بشروط التكليف وعلمه بتلك الاوامر والنواهي فانه يستدعي وجود المتعلق به وهو المكلف وعلمه به أيضاً لانه انما يتجدد بوجوده وعلمه بالاوامر والنواهي فكان توقعه على ذلك ضرورياً وقد اختلف القائلون بجواز تعاق الامر بالمعدوم تعلقاً معنوياً كما قاله اتماضي أبو بكر فذهب الفقهاء الى أن الامر مثلاً قبل وجود المأمور أمر انذار واعلام وليس بأمر ايجاب على الحقيقة وذهب المحققون الى أنه أمر ايجاب على شرط الوجود فان ما يتحاشى من الايجاب يلزم مثله في الاعلام وكما يتعذر الزام المعدوم شيئاً يتعذر اعلامه وحكي امام الحرمين في التلخيص عن بعضهم أن الامر يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق بموجود ولو واحداً فصاعداً ثم يتبعه المعدومون على شرط الوجود وهذا كلام سقوطه واضح لان معنى تعلق الامر بالمعدوم تعلقاً معنوياً كما يعلم مما قدمناه أن المعدوم اذا وجد واجتمعت فيه شروط التكليف يكون محكوماً عليه ومأموراً بأن يمثل الامر القديم الذي تعلق به قبل وجوده من غير تجديد طلب آخر كما حرره عن الاشعري لان تجديد القديم محال والمتجدد انما هو الدال على القديم الذي هو الامر اللفظي وما حكاه امام الحرمين في التلخيص عن بعضهم يضاهي قول الفقهاء بصح الوقف على المعدوم تبعاً لموجود كوقفت على ولدي فلان وعلى من سيولد لي ولكن هذا ليس بلازم اتفاقاً بل يجوز أن يقف من أول الامر على من سيولد له وان لم يكن له ولد موجود وقت الوقف على ما هو مبين في كتب الفقه والخلاف في أن المأمور به متى يصير مأموراً بضاهي الخلاف بين الحنفية والشافعية في الطلاق المعلق فالحنفية يقولون بالتعلق تنعقد السببية في الجملة ولا نصير الصيغة علة في الوقوع الاعتد وجود الشرط فعند وجوده يقدركان الخالف

(قال المصنف فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما فأيجاب أو غير جازم فندب أو الترك جازما فتحريم أو غير جازم فمنهى مخصوص فكراهة أو بغير مخصوص بخلاف الأولى أو التخيير

إنشأ إيقاع الطلاق ويجعل كالنازل في ذلك الوقت وغير الحنفية من الشافعية والمالكية يقولون ان التعليق المتقدم هو العلة وإنما يؤثر عند وجود الشرط وينتزع على ذلك تعليق الطلاق بالزواج كان يقول الرجل ان تزوجت فلانة فهي طالق فعند الحنفية يصح ومتى تزوجها طلقت لان الجزاء يعنب الشرط فصار كانه عند الزواج قال لها أنت طالق فكان إيقاع الطلاق في الملك فيقع وعند الشافعية لا يصح لان صيغة التعليق انعقدت وقت الحلف وفيه لم تكن الخوف على زوجها زوجة فكان إيقاع الطلاق في غير الملك فلا يقع ويلغو التعليق ويخرج على ذلك أن الطبقة الثانية هل تعدت الموقوف عليهم مع وجود الطبقة الأولى التي تحجبها بمحتمل أن يقال هم كذلك موقوف عليهم الآن وإنما الذي يتأخر هو الاستحقاق بالفعل وعليه كثير من علماء الحنفية والشافعية ويحتمل أن يقال إنما يصيرون موقوفاً عليهم اذا اقترض من قبلهم ممن يحجبهم وعليه كثير أيضاً من علماء المذهبين فالنريق الأول خرج قوله على أن الأمر الذي يتعلق بالمعدوم أمراً إيجاباً والنريق الثاني خرج مذهبه على أن الأمر المعدوم أمر انذار واعلام فهو قبل وجوده ليس بأمور على الحقيقة وخلاف الحنفية في تعليق الطلاق لا يأتي هنا فإذا قلنا ان الطبقة الثالثة موقوف عليهم في حياة الطبقة التي فوقها فهل يقال انه من أهل الوقف بمحتمل ان لا يقال به قال الزركشي في البحر وهو الاظهر لان أهل الشيء هو المستقر في استحقاقه ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام فان أهل النار الذين هم أهلها فكذلك نقول من شرط في اسم أهل الوقف الاستحقاق اه وقال علماء الحنفية ان الطبقة التالية في حياة الطبقة التي فوقها كما أنهم من الموقوف عليهم هم أيضاً من أهل الوقف والحديث يشهد لهم لانه صلى الله عليه وسلم ساءم أهل النار قبل دخولها بالفعل فكذلك الطبقة التالية مع قبلها من أهل الوقف وموقوف عليهم وان لم يستحقوا بالفعل

(قال المصنف فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما فأيجاب أو غير جازم فندب أو الترك جازما فتحريم أو غير جازم بمنهى مخصوص فكراهة أو بغير مخصوص بخلاف الأولى والتخيير فإباحة) قال الزركشي الخطاب اما أن يقتضى الفعل أو الترك أولاً يقتضى واحداً منهما فان اقتضى الفعل فاما أن يكون مع الجزم أولاً والأول الإيجاب والثاني الندب وان اقتضى الترك فاما أن يكون مع الجزم أولاً والأول التحريم والثاني وهو المقتضى للترك مع عدم الجزم أما ان يكون ورد فيه نهى مخصوص أولاً والأول المكروه والثاني خلاف الأولى سواء كان فعله أولاً كترك صلاة الضحى أو عدمها أولى كصوم عرفة بعرفة وان لم يقتض الفعل ولا الترك فإباحة وقيد في المنهاج الاقتضاء

فأباحه قال الزركشي أما أن يقتضى الفعل أو الترك أولاً يقتضى واحدا منهما فإن اقتضى الفعل فأما أن يكون مع الجزم أولاً والأول الإيجاب والثاني الندب وإن اقتضى الترك فأما أن يكون مع المانع التقيض وعدل عنه المصنف إلى الجازم لأنه أخصر ولهذا قال والده لك أن تجعل مكان المانع من التقيض الجازم فهما مترادفان فعلم من قوله الخطاب أنه يشترط في كونه إباحة أذن الشارع فيه فيخرج منه ما علمت إباحته بطريق البراءة الأصلية فإنه خير فيه ولا يسمى مباحاً إذ لا خطاب

(تنبيهات) الأولى انحصرت بذلك الأحكام في خمسة والذي زاده المصنف خلاف الأولى وهو متبع في ذلك إمام الحرمين فإنه ذكر في كتاب الشهادات من النهاية وفرق بينه وبين المكروه بما قاله المصنف إلا أن الإمام عبر بالمقصود وغير المقصود وغيره المصنف إلى المخصوص وغير المخصوص قال والده في بعض مؤلفاته وأول من علمناه ذكر هذا إمام الحرمين فالمكروه لا بد فيه من نهي مخصوص عنه ولم يكتف بقوله نهي لأن الأمر بالشئ نهي عن ضده فكل مأثور به تركه منه نهي عنه لكن النهي المستفاد من الأمر إنما يستفاد منه بطريق الالتزام لا بطريق القصد فذلك احتراز وقال نهي مقصود فكل ما ورد فيه نهي مقصود فهو مكروه وما لم يرد فيه نهي مقصود ليس بمكروه وما لم يرد فيه نهي أصلاً أبعد عن الكراهة هذا حظ الفقيه من ذلك والأصولي يزيد على ذلك بأن يريد ما ورد فيه نهي لأن المعتبر في الكراهة النهي لا ما يفهم في العرف من الكراهة التي هي ضد الإرادة وذلك مقرر في أصول الدين قال وينبغي أن يتنبه بأنه ليس المراد بالنهي المقصود أن يكون نصاً ولا بد فإنا نراهم يحكمون بكراهة أشياء لا نص فيها ولكن المراد أن النهي يدل عليه دليل إمامنا وأما إجماع وأما قياس وأما غير ذلك من الأدلة عند من يراها قلت لم ينفرد الإمام بذلك فإنه قال وبين الكراهة والإباحة واسطة وهو خلاف الأولى والتعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون اه وهذا الذي ذكره في الفرق متعقب فإن الأصحاب يطلقون خلاف الأولى على ما ورد فيه نهي مقصود كصوم يوم عرفة للحاج والثاني كان ينبغي أن يقول فإن اقتضى الخطاب الفعل فأما أن يكون غير كف جازماً أو يكون كفاً جازماً لأن الاقتضاء وهو الطلب إنما يكون دائماً للفعل لأنه المقدور وبأن الترك فعل وجودي فلا يكون قسماً للفعل وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلاً لكن لما كان العرب يبالغون بين الفعل والترك المطلقين اعتمده المصنف في التقسيم اه

وأشار الزركشي بقوله وإن لم يقتض الفعل ولا الترك فأباحه إلى ما في كلام المصنف من الخلل فإن عبارته حيث عطف التخيير على ما قبله تقتضى أن الإباحة فيها اقتضاء مع أنها لا اقتضاء فيها وكان الصواب أن يقول أو خير عطفاً على قوله اقتضى وقد صرح الجلال في

الجزم أولا والاوّل التحريم والثاني وهو المقتضى للترك مع عدم الجزم أما ان يكون ورد فيه نهي مخصوص أولا والاوّل المكروه والثاني خلاف الاوّل سواء كان فعله أولا كترك صلاة الضحى

يأتى بما أشار اليه الزركشى وسيأتى الكلام على ذلك ويبان ان الصواب ما صنعه المصنف واعترض العزبن جماعة فى الفرع على قول الزركشى لم ينفرد الامام بذلك فانه قال الخ بأن هذا غير وارد لان والده قال وأول من علمناه ذكر هذا أى ذكر نقل هذا وان التفرّد بالنسبة لما علمه لا بالنسبة الى الكون المطلق فاعلم اه * والظاهر ان الزركشى لم يقصد الاعتراض على والد المصنف وانما أراد يبان مراده وان الامام ناقل له عن المتأخرين وانهم أحدثوه * واعترض العزبن جماعة أيضا على قول الزركشى وهذا الفرق متعقب الخ فقال هذا التعقب ساقط لان مطلق اطلاقهم غير مناف فلا يصح الاستدلال به لجواز ان يكون الاكثر فى مقابله فيكون مجازا نوع علاقته المجاورة الخيالية فتفتن لذلك اه

ولا يخفى ان قول الزركشى (فان الاصحاب يطلقون الخ) يتبادر منه ان هذا الاطلاق حقيقة لا مجاز ومجرد تجويز ان يكون الاكثر فى مقابله لا يكفي فى الرد بل لابد من النقل خصوصا وان الاصل فى الاطلاق هو الحقيقة عند الاصحاب فالحق فى الرد ماسيا فى عن الجلال ان شاء الله تعالى * ثم قال العزبن جماعة فى الفرع قوله بغير نهي مخصوص ان قيل ما الحكمة فى العدول عن عام الى هذا مع انه أخص وكيف تركه بلا ضرورة وحاجة قلنا له نكتة وهو ان الخصوص قسمان حقيقي ونسبي فبذلك يشمل ما قوله بغير الخ أقول كل واحد من المكروه وخلاف الاوّل يتباينان تحت مطلق المنهي عنه لا على جهة الجزم تبين أخصين تحت أعم ثم قال فيها وهل خلاف الاوّل قسم للمكروه أو قسم منه أو مساو له محل بحث يتوقف على معرفة مفهوميهما من النسب الرابع اه * وقال الزركشى فى البحر والتحقيق ان خلاف الاوّل قسم من المكروه ودرجات المكروه تتفاوت كما فى السنة ولا ينبغي ان يعد قسما آخر والا لكانت الاحكام ستة وهو خلاف المعروف أو كان خلاف الاوّل خارجا عن الشريعة وليس كذلك اه ولا يخفى ان مقتضى كلام المصنف انهما متباينان كما صرح به فى الفرع أيضا بقوله أقول كل واحد الخ وأما ما قاله الزركشى من انه لا ينبغي ان يعد قسما آخر الخ فنقول فى جوابه انا نختار انه قسم آخر وقوله والا لكانت الاحكام ستة ان أراد بالاحكام الاحكام التى هى أقسام الحكم الذى هو أثر الخطاب فى ذاته بقطع النظر عن طريق وصوله اليها وعلمنا به بغير مسلم لان كون خلاف الاوّل قسما آخر لا ينافى انه داخل تحت مطلق المنهي لا على جهة الجزم كما تقدم عن الفرع وان أراد بالاحكام أقسام الحكم من حيث طريق وصوله اليها وعلمنا به فهو مسلم وهو المعروف لا خلاف المعروف لان طريق الوصول تتفاوت مراتبه

أو عدمها أولى كصوم عرفة بعرفة وإن لم يقض القفل ولا ترك فباحة وقيد في المنهاج الاقتضاء بالمانع التقيض وعدل عنه المصنف إلى الجازم لأنه أخصر ولهذا قال والده لك أن نجعل

فتمارة يكون قطعي الدلالة وثبوت وتارة قطعي الثبوت ظني الدلالة وتارة بالعكس وتارة يكون كل من الأمر والنهي مخصوصا بالأمور به أو بالمنهي عنه وتارة يكون الأمر بالشئ مأخوذاً من النهي عن ضده وبالعكس وتقسيم الأحكام إلى أكثر من خمسة بهذا الاعتبار لا ينافي أنها خمسة بالاعتبار الأول عامية الأمر أن الأول معروف عند الأصوليين والثاني معروف عند الفقهاء لأن مرجعه إلى الدليل التنصلي وأخذ الحكم منه ومعرفة درجته من انقطعية والتخنية وغير ذلك وهذا من خصائص اتقياء الأصولي وقال في الفرع في قول الزركشي فيخرج ما علمت إباحته الخ أي إذا كان منظورا إليه من حيث هو هو أما إذا نظر إليه من حيث تقرير الشارع له فلا ولا امتناع في كون الشئ يدخل باعتبار ويخرج باخرو ولا يخفى أن تقرير الشارع له إذن فيه وليس الكلام فيه وإنما الكلام فيما لم يعلم فيه إذن أصلا ولم يقتض الخطاب فيه فعلا ولا تركا وسيأتي أن شاء الله أن ما لم يرد فيه خطاب أصلا مباح أيضا واعتراض الولي العراقي على تعبير المصنف بنهي مخصوص بدل تعبير الإمام بنهي مقصود بأن المقصود يحترز به عن الأمر بالشئ فإنه نهى عن ضده إلا أنه غير مقصود والمخصوص يحترز به عن التقيد من عموم من غير تنقيص على المنهي عنه بخصوصه اه ولا يخفى أن التعبير بالمقصود يؤم أن يكون المراد بالمنهي ما يكون نصا وليس بمراد كما نص عليه الزركشي حيث قال وينبغي أن يشبه الخ إشارة إلى ما ذكر وشرح الجلال كلام المصنف بما لا يخرج عن كلام الزركشي غير أنه مثل للنهي المخصوص بالمنهي في حديث الصحيحين إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وفي حديث ابن ماجه وغيره لا تصلوا في أعطان الأبل فإنها خلقت من الشياطين وقال لا يخرج عن المخصوص دليل المكروه اجماعا أو قياسا لأنه في الحقيقة مستند الاجماع أو دليل القيس عليه وذلك من المخصوص اه وهو مأخوذ من كلام الزركشي أيضا مع زيادة بيان أن الاجماع والقياس يرجعان إلى النص بالنظر إلى مستند الأول ودليل القيس عليه في الثاني ومثل لعدم المخصوص بالمنهي عن ترك المندوبات المستفادة من أوامرها فإن الأمر بالشئ يفيد النهي عن ضده ثم قال والفرق بين قسمي المخصوص وغيره أن الطلب في المطلوب بالمخصوص أشد منه في المطلوب بنهي المخصوص فالاختلاف في شئ أمكروه هو أم خلاف الأولى اختلاف في وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الأولى وقيل مكروه لحديث أبي داود وغيره أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب بضعفه عند أهل الحديث اه وأشار الجلال بهذا إلى رد ما قدمناه عن الزركشي من قوله وهذا الذي ذكره في الفرق

مكان المانع من التقيض الجازم فهما مترادفان فعلم من قوله الخطاب انه يشترط في كونه اباحة اذن الشارع فيه فيخرج منه ما علمت اباحتها بطريق البراءة الاصلية فانه مخير فيه ولا يسمى متعقب الخ ووجه الرد ان ظاهر قول الزركشي فان الاصحاب يطلقون الخ انه لا خلاف في ذلك وان النهي الذي ورد في صوم يوم عرفة للحاج مما يصح الاخذ به قشار الجلال بما قاله الى ان صوم يوم عرفة بعرفة مختلف في كونه مكروها أو خلاف الاولى وان هذا الخلاف مبني على الخلاف في وجود النهي المخصوص عنه وعدم وجوده فالذين أطلقوا عليه خلاف الاولى لا يسلمون ورود النهي المخصوص فيه والذين قالوا انه مكروه يقولون بورد نهى مخصوص فيه ولا يطلقون عليه خلاف الاولى فلا يرد ما قاله الزركشي نقضاً على ما قاله المصنف من ائترق بان كل ماورد فيه نهى مخصوص فهو مكروه وكل ماورد فيه نهى غير مخصوص خلاف الاولى الا لو كان أولئك الاصحاب الذين قالوا ان صوم يوم عرفة بعرفة خلاف الاولى يسلمون ورود نهى مخصوص وهذا قد علمت خلافه كما علمت ضعف الحديث الوارد فيه ثم قال الجلال وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذاً من متأخري الفقهاء حيث قالوا المكروه بخلاف الاولى في مسائل عديدة وفرقوا بينهما ومنهم امام الحرمين في النهاية بالنهي المتصود وغير المتصود وهو المستند من الامر وعدل المصنف الى اختصاص وغير اختصاص أى العام نظراً الى جميع الاوامر الندية وأما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهى المخصوص وغير المخصوص وقد يقولون في الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال في قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو مبنى الاصوليين يقال أو غير جازم فكراهة اهـ وأشار الجلال بقوله الذى هو مبنى الاصوليين الى ان اصطلاح الاصوليين مخالف لاصطلاح المتأخرين من الفقهاء وموافق لاصطلاح المتقدمين منهم فكان الاولى للمصنف حيث كان في فن الاصول انه يجرى على ما هو مصطلح الاصوليين وأشار بقوله وقد يقولون في الاول مكروه كراهة شديدة الخ الى ان اصطلاح المتأخرين في الفرق بين ماورد فيه نهى مخصوص وماورد فيه نهى غير مخصوص مأخوذ من كلام المتقدمين من الفقهاء ولاجل التمايز خصوا المكروه كراهة شديدة باسم المكروه وخصوا المكروه كراهة غير شديدة باسم خلاف الاولى كما فعلوا كذلك في قسم المندوب حيث جعلوه مراتب أيضاً وجعلوه أقساماً خصوا كل قسم منها باسم خاص قصداً الى التسهيل والضبط ولاشك في حسنه ولذلك قد اشتهر ائترق بين المكروه وخلاف الاولى عند فقهاء المذاهب في مسائل كثيرة منها صوم يوم عرفة للحاج فان الاصح انه خلاف الاولى وقيل انه مكروه لحديث أنى هريرة المتقدم الذى أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجه وقد علمت ضعفه وان كان الحاكم صحيحه وقال على شرط البخارى لما سياتى ومنها الحجامة للصائم خلاف الاولى

مباحا اذ لا خطاب ﴿تنبيهات﴾ الاول انحصرت بذلك الاحكام في خمسة والذي زاده المصنف
 خلاف الاولى وهو متبع في ذلك امام الحرمين فانه ذكر في كتاب الشهادات من النهاية وفرق
 عند الحنفية وكذا عند الشافعية على ما رجحه النووي وقال لانه لم يثبت فيه نهى مقصود
 وقيل مكروه ومنها انقض المتوضى أعضاء الوضوء وتنشيفها بنحو منديل في الوضوء فتبهما خلاف
 عند الحنفية وعند الشافعية والصحيح ان كلا منهما خلاف الاولى في المذهبين اما النفض عند
 الشافعية ف قضية كلام النووي في المنهاج انه خلاف الاولى وهو الذي صححه في التحقيق قال
 في المهمات وعليه التتوى قد نقله ابن كج في الجديد عن النص وقيل انه مكروه عندهم وبه
 جزم الرافعي في شرحه وقيل مباح تركه وفعله سواء وصححه في زوائد الروضة وشرح المذهب
 وهذا الخلاف بعينه عند الحنفية أيضا في النفض وأما التنشيف فالذي في كتب الرافعي والنووي
 انه خلاف المستحب وفي شرح مسلم للبغوي انه مباح مطلقا وهذا الخلاف فيه عند الحنفية
 أيضا ومنها الخروج من صوم التطوع أو صلاته لغير عذر وهو مكروه وقيل خلاف الاولى
 وهذا مذهب الشافعية أما عند الحنفية فالخروج منهما بغير عذر حرام قولاً واحداً لان كلا
 منهما كغيرهما من النوافل يجب بالشروع كما يأتي عندهم ومنها الزيادة على ثلاث مرات مستوعبات
 في الوضوء فانه مكروهة وقيل حرام لانها اسراف وقيل خلاف الاولى والقول بالكراهة هو
 الاصح عندنا وأما عند الشافعية ففي الروضة من زوائده انه الاصح لكن ذكر في آخر الفصل
 منها تبعاً للرافعي انه يندب ان لا يزيد على ثلاث مرات وهو يقتضي انه خلاف الاولى وكلام
 الشافعي في الام يقتضيه حيث قال قبيل باب المسح على الخفين ولا أحب للمتوضى ان يزيد على
 ثلاث فان زاد لم أكرهه ان شاء الله تعالى وفي شرح التمجيز لمؤلفه خالف أبو حامد اجماع
 الاصحاب بقوله الزيادة غير مكروهة لانها زيادة عمل وذكر ابن دوق العبد في شرح الامام
 ان الخلاف في كراهة الزيادة محله اذا أتى به على نية الوضوء فلو زاد على الثلاث بنية التبرد
 أو مع قطع نية الوضوء عنها لم يكره وسبقه الى هذا العزيز عبد السلام في قواعده وقال في الخادم
 وينبغي ان يكون موضع الخلاف فيما اذا توضع بماء مباح أو مملوك له فان توضع بماء موقوف
 على من يتطهر أو يتوضأ كالمدارس والربط التي يساق اليها الماء حرمت الزيادة على ثلاث بلا
 خلاف لتحريم السرف ولان الزيادة غير مأذون فيها اه قال في النجم اللامع وفيه نظرا
 ولم يبين وجه النظر وجهه ان قوله لتحريم السرف يقتضي الحرمة مطلقاً بلا فرق بين المباح
 والمملوك وبين الموقوف مع ان كلامه في الموقوف على ان دعوى عدم الاذن في الزيادة غير
 مسلم لانه متى كان الماء موقوفاً على من يتطهر أو يتوضأ صار استعماله مستحقاً لكل من
 تطهر أو يتوضأ وصار مباح الاستعمال عن اوجه المتعارف فهو داخل في المباح والحنفية

بينه وبين المكروه بما قاله المصنف الا أن الامام عبر بالتصود وغير المتصود وغيره المصنف
 اني اخصص قال والده في بعض مؤلفاته وأول من علمناه ذكر هذا امام الحرمين فالمكروه
 يوافقون ما قاله ابن دقيق العيد والعز بن عبد السلام في الصحيح عندهم ومنها عمارة الدور
 ونحوها قالت الشافعية انها خلاف الاولى وربما قيل يكره وخالفهم الحنفية وجعلوه مباحا ما لم
 يعرض له ما يقتضي كراهته أو حرمة ومنها غسل المعتكف يده في المسجد في غير طشت قال
 في البحر مكروه وقيل خلاف الاحسن كذا نقله المصنف في قواعده عن صاحب البحر وكذا
 ذكر الخلاف * قال في النجم اللامع بعد نقله هذا قلت وعبرة الروضة في باب الاعتكاف وله
 أي تمتكف غسل يده أي في المسجد والاولى غسلها في طشت ونحوه لئلا يتل المسجد وهو
 في ذلك تابع للرافعي يقول المصنف في قواعده نقله عن صاحب البحر انه يكره يقتضي
 موافقته في الكراهة وبذلك على ذلك على تضعيف قول القائل انه خلاف الاحسن واذا
 علمت ذلك فاعلم ان الرافعي والنووي صرحا في آخر شروط الصلاة بأنه لا بأس بالوضوء
 في المسجد اذا لم يتأذ به الناس قال في المهمات وحكمه عليه بالجواز عند عدم التأذي بخلاف
 لما نقله الرافعي في الاعتكاف وكذا النووي عن البغوي انه لا يجوز نضح المسجد بالماء
 المستعمل وامراره قال الاسنوي والحق ما ذكره في باب شروط الصلاة فقد ذكره في شرح
 مسلم وفي شرح المذهب وصرح به جماعة فذكرهم اه ملخصا قلت والفرق بينهما ان الوضوء
 محتاج اليه بخلاف النضح وأيضا في قصد نضجه بالماء المستعمل استهانة للمسجد اه
 ومنه ذهب الحنفية في ذلك اننا اذا قلنا ان الماء المستعمل لازالة الحدث أو في القربة نجس فلا
 كلام في عدم جواز الوضوء في المسجد بلا طشت ونحوه ولا في عدم جواز النضح واما اذا قلنا
 ان الماء المستعمل طاهر غير مطهر فلا فرق بين الوضوء في المسجد وبين النضح في انه ان تأذ
 منه الناس كره والا فلا * ومنها ان يقال لواحد غير الانبياء صلوات الله عليهم فانه يكره وقيل
 خلاف الاولى * ومنها اذا كان موضع الامام أعلى من موضع المأمومين ولم يرد تعليمهم أفعال
 الصلاة فقال المصنف في قواعده هو خلاف الاولى وقيل مكروه قال في النجم اللامع بعد نقله
 قلت بل هو مكروه للنهي عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وهو الذي ذكره النووي في منهاجه
 من زوائد الحاجة ومحل الكراهة عند سمة الحل اما لو حضر مأموم فلم يجد الاموضعا مرتقا
 فلا يكره له ولا يستحب بل هو مباح اه ولا يخفى ان الكلام في ارتفاع موضع الامام عن
 موضع المأمومين وعلى كل حال فمذهب الحنفية التفصيل ان كان الامام وحده في مكان مرتفع
 عن مكان المأمومين بقدر ذراع ونحوه كره وكذا ان كان المأمومون جميعا في مكان مرتفع عن

٤٥ - و - ٤٦ - شروح جمع الجوامع

لا بد فيه من نهى عنه ولم يكتف بقوله نهى لان الامر بالشيء نهى عن ضده فكل مأمور به تركه منهى عنه لكن النهى المستفاد من الامر انما يستفاد منه بطريق الالتزام لا بطريق

مكان الامام اما لو كان بعض المأمومين مع الامام والبعض في مكان مرتفع عن مكان الامام أو أنزل من مكان الامام فلا كراهة في هذا عندنا بل هو مباح ومنها ان الفاسل لا ينظر من بدن الميت الا بقدر الحاجة من غير العورة اما نظره الى العورة فلا كلام في انه حرام كلمسها بغير حائل واما نظره الى غير العورة بلا حاجة ثقيل مكروه وقيل خلاف الاولى ومنها الشرب قائما بلا عذر * قال النووي هو خلاف الاولى وقال والد المصنف مكروه واقتضى كلام الرافعي انه مباح كذا في النجم ومذهب الحنفية انه خلاف الاولى في الصحيح

واعلم ان الكراهة تطلق على أربعة أمور في الاول في التحريم اما مع الاضافة اليه فيقال كراهة تحريم وأما على الاطلاق كما في قوله تعالى في كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها في وقع هذا في كلام الشافعي ومالك رضى الله عنهما كقول الشافعي وأكره آنية العاج وكفوله وأكره عمر الحائض في المسجد اذا حمل على حالة خوف التلويث في الثاني في ما نهى عنه تنزيها وهو المقصود هنا للمصنف وغيره في الثالث في ترك الاولى كصلاة الضحى لكثرة التفضل في فعلها وفرق معظم الفقهاء بينه وبين ما قبله بما فرق به المصنف في الرابع في ما وقعت الشبهة في تحريمه كتحريم السبع وسير النبيذ فقد عده الغزالي في المستصفي من أقسام الكراهة واستشكله بان معتقد التحريم يحرم عليه ومعتقد الحل يحل له فلا وجه للكراهة وقد قال الانباري في شرح البرهان ليس في الفقه مسألة أصعب من القول بالكراهة في ذلك فانه مخالف للفريقين ودليلهما فهو خرق للاجماع والجواب ان الخلاف أورث ريبة فكره ككراهة من في ماله حرام وكراهة الماء الشمس وغير ذلك مما ليس فيه دليل صريح بالكراهة كذا يؤخذ من النجم مع زيادة للايضاح ثم قال الجلال ذكر التخيير سهوا اذ لا اقتضاء في الاباحة والصواب أو خير كما في المنهاج عطفًا على اقتضى اه * وهو مأخوذ من قول الزركشي في قسم الاباحة كما قدمناه فان لم يفرض بالفعل ولا بالترك فاباحة وسيأتي الكلام على هذا مستوفى ثم قال الجلال وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتي انه لا تكليف بالفعل وأنه في النهي الكف اه وهو مأخوذ مما ذكره الزركشي في التنبيه الثاني مع زيادة يان ان المصنف سببه فيما يأتي على ان المطلوب في النهي هو الكف * وكتب ابن قاسم على قول المصنف فان اقتضى الخطاب الفعل ائح فقال فيه أمران فذكر في الاول اعتراض الكوراني على المصنف بوجوه حاصل الاول انه جعل القسم نفس الخطاب دون الحكم مع ان الخطاب جنس الحكم يعني وهذه الاقسام أقسام للحكم لا لجنسه * الثاني انه جعل الترك في الحرام متعاقب الاقتضاء وهو

القصد فلذلك احترز وقال نهى مقصود فكما ورد فيه نهى مقصود مكروه وما لم يرد فيه نهى مقصود ليس بمكروه وما لم يرد فيه نهى أصلا أبعد عن الكراهة هذا حظ الفقيه من ذلك

أمر عدمي غير مقدور الا ان يحمل على الكف الثالث جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولى للحكم وليس كذلك ونقل عبارة الغزالي في المستصفى التي قال فيها وأما المكروه فهو لفظ مشترك بين معان احدها المحرم فكثيرا ما يقول الشافعي أكره الشيء الثلاثي وهو لا يريد الا الحرمة والثاني مانهي عنه تنزيها وهو الذي تركه خيرا من فعله وان لم يكن عليه عقاب والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الضحى ثم ذكر قسما آخر مردودا وليس المقصود ايراد ذلك بكاله بل ما يفيد المقصود فقد صرح بان تلك الاقسام ليست أولية بل هي أقسام المكروه الذي هو أحد الاقسام الخمسة مع ان العدول عنه قد أوجب على المصنف ان يصطلح على ان أحدهما ينهي مخصوص والآخر ينهي غير مخصوص الى آخر ما قاله الكوراني مما أوحى عليه نه ضميمه وأطال ابن قاسم في رده بما لا يرتاح اليه فؤاد الناظرين واشتغالنا به تطويل بلا طائل فلذلك أقول لينكشف لك حقيقة الحال اعلم ان الجلال فسر الاقتضاء في كلام المصنف بالطلب وفسر الخطاب بالكلام النفسي وبهذا الاعتبار تكون الاقسام أقساما للكلام النفسي من حيث اقتضاؤه وطلبه كما هو صريح قول المصنف فان اقتضى الخطاب الخ ولذلك جعل الجلال قول المصنف جازما وصفا لمحدوف فقال اقتضاء جازما وهكذا صنع في البواقي وفسر قول المصنف فايحاج بقوله أي فهذا الخطاب يسمى ايجابا فيفسر قوله فندب الخ بتل هذا أيضا ومن هذا تعلم ان جعل المقسم نفس الخطاب بمعنى الكلام النفسي من حيث اقتضاؤه دون الحكم مع ان الخطاب جنس الحكم صحيح كما ان جعل المقسم هو الحكم صحيح أيضا ووجه ذلك ان الكلام النفسي كما قدمناه بطلق تارة على الصفة الازلية فيكون صفة واحدة حقيقية غير متكررة بالذات ويكون تكررها بحسب العلاقات والاضافات وهذا لا يوجب التكرر بحسب الذات فان هذه الاضافات عارضة له غير داخلية في هويته فعدم وجود الكلام النفسي بدون العلاقات في الازل لا ينافي ان يكون الكلام صفة واحدة لذاته أزلا وأبدا وعلى هذا فن قال ان المراد بالكلام النفسي هو هذه الصفة وقال انه متنوع في الازل الى أمر ونهي الخ اراد ان هذه الصفة التي هي واحدة بالذات متنوع بتنوع تعلقاتها لا انها لذاتها متنوع فتكون تلك الصفة أمرا أي تسمى بذلك من حيث تعلقاتها بالفعل أي من حيث اقتضاؤها بالفعل فالامر من حيث هو كلام نفس تلك الصفة الواحدة الا انه حصل له خصوصية هو شيء آخر اضافي باعتبار تعلقه بالفعل واقتضائه له وهذا لا يخرج عن كونه تلك الصفة وليس المراد ان هذه الاقسام أنواع لذات الكلام النفسي الذي هو بمعنى الصفة الواحدة وانه جنس لها داخل

والأصولي يزيد على ذلك بأن يريد ماورد فيه نهي ان المعتبر في الكراهة النهي لا مايفهم في
العرف من الكراهة التي هي ضد الإرادة وذلك مقرر في أصول الدين قل و ينبغي ان يتنبه
في حقيقة كل نوع منها دخول الجنس في الحقيقة النوعية فان هذا مما لا يقدم عليه أحد كذا
يؤخذ مما نقله شيخنا في تقريره على عبد الحكيم على الخيال مع ايضاحه ومن هذا نعلم اننا
لذا أردنا بالكلام النفسي الصفة الواحدة حقيقة فلا مانع من جعله مقسما لتلك الاقسام باعتبار
تعلقاته و اضافاته و يطلق الكلام النفسي تارة ويراد منه الكلمات النفسية المرتبة أزلا في علمه
تعالى بلا تعاقب في الوجود بتلك الصفة الواحدة التي تسمى كلاما نفسيا أيضا كما سبق وهذه
الكلمات النفسية متحد بالذات والحقيقة مع الكلمات اللفظية التي يوجددها الله سبحانه فيها
لا يزال بقدرته اختيارا مرتبة على وفق ترتيب الكلمات النفسية و ينزلها على من يشاء من
رسله عليهم الصلاة والسلام كالتأطير القرآن المنزلة على نبينا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم ليفهم
المدعوون مدلولات تلك الكلمات النفسية من طلب فعل أو ترك ونحو ذلك بواسطة ابرازها
كلمات لفظية على لسان رسله الذين يبلغونها كما نزلت عليهم الى اعمهم والفرق بين الكلمات
النفسية وبين الكلمات اللفظية وان انحدا في الحقيقة والماهية ان الاولى أزلية مرتبة أزلا
ترتبا لا تعاقب فيه موجودة بالوجود العلمي فقط معا بحيث تجتمع في وجودها العلمي مع انها
لا تتناهى ولا مدخل للقدرة في وجودها العلمي لانه أزلي والقدرة انما تتعلق فيها لا يزال فقط
ويستحيل تعلقها في الازل بخلاف الكلمات اللفظية فانها مرتبة ترتبا يوافق ترتيب الكلمات
النفسية لكنها متعاقبة في وجودها الخارجي الذي تعلق به القدرة فيما لا يزال بحيث لا يجتمع
منها كلمة في الوجود مع كلمة ولا حرف مع حرف من حيث ذلك الوجود اللفظي ومن ذلك
نعلم اننا اذا أردنا من الكلام النفسي هذه الكلمات النفسية فلا مانع ان يكون مقسما بذاته لتلك
الاقسام المذكورة فان كلمة افعل الدالة على طلب الفعل هي حقيقة واحدة في وجودها العلمي
الازل وفي وجودها اللفظي فيما لا يزال وعلى هذا يكون الاقتضاء في كلام المصنف المفسر
بالطلب في كلام الجلال بمعنى دلالة الكلام النفسي فعني فان اقتضى الكلام النفسي الفعل
أو طلب الكلام النفسي الفعل انه دل على اقتضاء الفعل أي طلبه وعلى كل من المعنيين
للكلام النفسي اندفع اعتراض الكوراني على المصنف ومن ذلك تعلم أيضا ان الكلام النفسي
يطلق باطلاقين على معنيين يمتزج أهل السنة بكل منهما وليس بينهم خلاف في ذلك حتى
يقال ان مختار الجمهور ان كلام الله النفسي صفة واحدة حقيقة غير متكررة بحسب الذات مما يشعر
بوجود خلاف بين أهل السنة في معنى الكلام النفسي نعم قد وجد في كلام بعضهم ما يوم
وجود الخلاف بحسب ظاهره ولكن ليس بمرد بل الحق هو ماقلناه من انهما معنيان لكلام

لانه ليس مرادا بالنهي المقصود بان يكون نصا ولا بد فانا نراهم يحكون بكراهة أشياء لا نص فيها ولكن المراد ان النهي يدل عليه دليل اما نص واما اجماع واما قياس واما غير ذلك من

الله النفسى والالما كان القرآن المقروء بالسنتا المكتوب فى مصاحفنا كلام الله الازلى وهو خلاف ما عليه أهل الحق من علماء الامة واما اعتراضه الثانى المبني على أن الترك أمر عدى فيدفعه ما قدمناه لك عن الزركشى فى التنبيه اثنانى من قوله كان ينبغي أن يقول فان اقتضى الفعل الى أن قال لان الاقتضاء وهو الطلب انما يكون دائما للفعل لانه المقدور ولان الترك فعل وجودى فلا يكون قسما للفعل بحسب حقيقة الفعل عقلا الى آخر ما تقدم عنه فان كلام الزركشى هذا صريح فى أن الترك الذى هو متعلق الطلب فعل وجودى لم يدخل العدم فى مفهومه لا أمر عدى وكان مقتضى ذلك ان المصنف لا يقابل بين الفعل والترك ولكن المصنف قابل الفعل بالترك عملا بما عليه أهل العرف وان كان الترك فعلا وقد تبعه الجلال فى ذلك كما بيناه واعتراض الكورانى الثانى ناشئ من عدم الرجوع الى ما قاله الزركشى والجلال واما اعتراضه الثالث فيدفعه ما قدمناه عن الزركشى أيضا من ان المصنف تبع فى ذلك امام الحرمين فانه ذكره فى كتاب الشهادات من النهاية وقرئ بينه وبين المكروه بما قاله المصنف الا ان امام الحرمين عبر بالمقصود وغير المقصود والمصنف عدل عن ذلك وعبر بالمخصوص وغير المخصوص وقد نقله الجلال وبين وجهه وان امام الحرمين لم ينفرد به بل هو مأخوذ عن متأخرى الفقهاء وان ما اصطلاح عليه المتأخرون مأخوذ من كلام المتقدمين وبهذا تعلم ان المصنف لم يخترع اصطلاحا وان كان الغرض الاعتراض بان ما صنعه المصنف لا يلائم اصطلاح الاصوليين مع أن الكتاب مؤلف فى الاصول فهذا هو اعتراض الجلال كما سبق على ان قول الغزالى فى المستصنى واما المكروه فهو لفظ مشترك بين معان أحدها المحرم الخ لا يتناقى ما قاله المصنف لان كلام المصنف فى المكروه الذى يقابل الحرام ويقابل خلاف الاولى وهو القسم الثانى فى كلام الغزالى والمراد بخلاف الاولى ما قابل هذا المكروه وهو القسم الثالث فى كلام الغزالى الذى عبر عنه بترك الاولى كما قدمنا ذلك أيضا ولا مانع حينئذ من ان يكون للفظ المكروه اطلاق آخر يشمل فيه الحرام وما نهى عنه تزيها وهو المراد بالمكروه فى كلام المصنف وترك ما هو أولى وهو المراد هنا أيضا بخلاف الاولى وقد أشار العزى جماعه فيما قدمناه عنه الى ذلك فتدبر تستغن عما أطلوا به مما لا طائل تحته ولكى تزداد علما بحقيقة الحال نقول اعلم ان الاصوليين قسموا الحكم تارة باعتبار انه الخطاب من حيث اقضائه وتارة باعتبار طريق وصول الاحكام الى المكلف بواسطة اللفظ الدال عليها فنقول الى المكلف كما أنهم قسموا الحكم بالاعتبار الاول الى الايجاب والتحريم واخواتهما مرة والى الوجوب والحرمة

الادلة عند من يراها قلت لم ينفرد الامام بذلك فانه قال و بين الكراهة والاباحة واسطة وهي
 خلاف الاولى والتعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون انتهى * وهذا الذي ذكره في
 واخوانهما مرة أخرى ففي تقسيمه بالاعتبار الاول الى الايجاب والتحريم واخوانهما عبروا
 بعبارتين فمنهم من عبر بقوله فان اقتضى الخطاب الفعل جازماً أى حتماً الى آخر الاقسام كصاحب
 جمع الجوامع ومنهم من عبر بقوله ثم الاقتضاء أى الطلب المأخوذ في تعريف الحكم ان كان
 حتماً أى جزماً لفعل عن كفاي مجاب وهو أى الايجاب نفس الامر النفسى أى عين الامر
 النفسى فان الايجاب هو الخطاب المتقضى للفعل حتماً كصاحب مسلم الثبوت ومن ذلك تعلم
 انهم عند ما قسموا الحكم باعتبار انه الخطاب النفسى قسموه باعتبار وصفه وهو الاقتضاء
 وانما منهم من عبر بالعبارة الاولى ومنهم من عبر بالعبارة الثانية ولا تنافي بين العبارتين كما ان
 الشافعية ومن واقفهم لم يفرقوا بين تقسيم الحكم بالاعتبار نفسه من حيث وصفه وبين تقسيمه
 باعتبار طريق وصوله الى المكلف فجعلوا الاقسام خمسة على الاعتبارين والحنفية لما وجدوا
 ان احكام الاحكام مختلفة باعتبار طريق وصولها الى المكلفين بها فان احكام الاحكام
 التى ثبتت بدليل قطعى لا شبهة فيه تخالف احكام الاحكام التى ثبتت بدليل ظنى أو قطعى فيه
 شبهة قسموا الحكم بهذا الاعتبار ولاحظوا حال الدليل الذى يدل على الحكم فقالوا ان
 ثبت الطلب الجازم للفعل أو الترك بدليل قطعى لا شبهة فيه فالحكم الافتراض ان كان المطلوب
 فعلاً والحكم التحريم ان كان المطلوب تركاً أى كفاً وان ثبت الطلب الجازم بدليل ظنى أو
 قطعى فيه شبهة فلا يوجب ان كان المطلوب فعلاً أو كراهة التحريم ان كان المطلوب تركاً أى
 كفاً ويشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم في استحقاق المدح على الفعل
 والعقاب على الترك في الفرض والواجب واستحقاق المدح على الترك والعقاب على الفعل في
 الحرام والمكروه تحريماً فلا فرق بين الفرض والواجب في استحقاق المدح والثواب على الفعل
 والذم والعقاب على الترك لان كلا منهما مطلوب طلباً جازماً ولا فرق بين الحرام والمكروه
 تحريماً في استحقاق الذم والعقاب على الفعل والمدح والثواب على الترك لان كلا منهما مطلوب
 الترك طلباً جازماً ولذلك قال الامام محمد بن الحسن كل مكروه تحريماً فهو حرام على معنى ان
 فاعله يستحق الذم والعقاب لا على معنى انه يكفر جاحده للقطع بأن محمد بن الحسن لا يقول
 بكفر جاحد المكروه تحريماً كما لا يقول بكفر جاحد الواجب والا فالحقيقة ان المكروه
 تحريماً الى الحرام القطعى أقرب كما يقول الشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف وان لم يكن الطلب
 جازماً بان كان راجحاً فان كان المطلوب هو الفعل فندب وان كان المطلوب هو الكف
 فكراهة التزبه ثم قسموا المنسوب الى أقسام ستاً وقسموا المكروه تنزيهاً الى ماسمونه

الفرق متعقب فان الاصحاب يطلقون خلاف الاولى على ما ورد فيه نهي مقصود كصوم يوم عرفة للحاج (الثاني) (١) كان ينبغي ان يقول فان اقتضى الخطاب الفعل فاما ان يكون غير كف

مكروهها وما سموه خلاف الاولى على الوجه الذي بينه المصنف ويوافق الحنفية كثير من الشافعية على تقسيم المندوب الى اقسام تتفاوت مراتبها وعلى تقسيم المكروه تنزيها الى مكروه وخلاف الاولى على الوجه المذكور ايضا ولكنهم لم يوافقوا الحنفية على تقسيم الطلب الجازم سواء كان المطلوب فعلا أو كفا وسموا الاول فرضا واجبا والثاني حراما على ما يأتي فيما بعد وحكم الافتراض والتحريم ان منكرهما أو منكر أحدهما كافر وحكم الواجب والمكروه تحريما ان منكرهما أو أحدهما لا يكفر بل هو عاص يستحق العقاب ثم يقاس على الطلب الجازم الطلب الترجيحي فان ثبت طلب الفعل أو الترك راجحا بدليل قطعي لاشبهة فيه ثبوتها ولا دلالة فنكر الندب ان كان المطلوب هو الفعل أو كراهة التنزيه ان كان المطلوب هو الكف كافر وان ثبت الطلب الترجيحي للفعل أو الكف بدليل ظني أو قطعي فيه شبهة اما ثبوتها أو دلالة فنكر الندب أو الكراهة لا يكون كافرا بل يكون ناصيا وبهذا تعلم ان الطلب الترجيحي سواء كان للفعل أو الكف ينقسم باعتبار طريق وصوله الى المكلف الى ما هو ثابت بدليل قطعي لاشبهة فيه وإلى ما يثبت بدليل ظني أو بدليل قطعي فيه شبهة فانقسم الطلب الترجيحي للفعل الى قسمين والطلب الترجيحي للكف الى قسمين كما انقسم الطلب الجازم للفعل الى قسمين والطلب الجازم للترك الى قسمين فهذه ثمانية اقسام للحكم الطلبي جازما أو راجحا وأما الحكم التخيري أعني الاباحة فهو أيضا قسمان لانه أما ان ثبت اباحه بالدليل القطعي ثبوتها ودلالة فنكرها كافر والا فلا فصارت الاقسام عشرة وانما اقتصروا على سبعة اقسام وتركوا التفصيل في الندب وكراهة التنزيه والاباحة لان الطلب الحتمي هو العمدة في باب الاحكام لكثرة تعلقه بالاعتقادات والعبادات وللخوف على تارك امثاله من العقاب فلاختلاف احكام الاحكام التي تثبت بالدلالة القطعية التي لاشبهة لاحكام الاحكام التي تثبت بغير ذلك قسموا الاحكام على وجه مذكروا وأما الشافعية فادخلوا الواجب في القرض والمكروه تحريما في الحرام فكانت الاقسام خمسة عندهم وقطعوا النظر عن تفاوت الادلة في ثبوتها ودلالتها الا ان بعضهم قسم المندوب اقسامًا وقسم المكروه الى قسمين كالمصنف ومن تبعه المصنف والنزاع بين الفريقين لفظي فان الحنفية سمت الطلب الحتمي للفعل الثابت بدليل قطعي لاشبهة فيه ثبوتها ودلالة افتراضا وللکف تحريما وللنقل بدليل ظني أو قطعي فيه شبهة ايجابا وللکف كراهة تحريم والشافعية لم يسموا هذه التسمية بل ادخلوا

(١) قوله (الثاني) اي التنبيه الثاني والذي سبق في صفحة ٣٥٢ ﴿ تنبيهات ﴾ خطأ

مطبوع صوابه (تنبيهان) وكذا عبارة البدر الساطع المتقولة من الزركشي صفحة ٣٤٨ فليعلم

جازما الخ أو يقول أو كما جازما الخ لان الاقتضاء وهو الطلب انما يكون دائما للفعل لانه التقدير
 ولان الترك فعل وجودي فلا يكون قسيما للفعل وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلا لكن لما كان
 الايجاب في الافتراض وسموها واجبا وفرضا وادخلوا كراهة التحريم في الحرام وسموها
 حراما والكل متفقون على أن كلا من الواجب والقرض مطلوب الفعل طلبا جازما وان كلا
 من كراهة التحريم والحرام مطلوب الترك طلبا جازما فقد ظهر ان النزاع بين الحنفية والشافعية
 ليس الا في التسمية لافي المعنى * قال في فوائج الرحمات فلا وجه لما شعر به الذيل صاحب
 المحصول لا بطل قولنا ومن زعم من الشافعية ان النزاع معنوي وان موضوعه في ان الافتراض
 الوارد في كلام الشارع على ايها يحمل فقد غلط كيف وان النصوص كلها كانت قطعية في
 زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما نشأ بعد ذلك الزمان ومن البين ان اطلاق
 الافتراض في لسان الشارع ليس الا على الالتزام لا غير أي ان الافتراض في لسان الشارع في
 مقام التكليف الالتزامي ليس الا على الالتزام فلا ينافي انه قد يطلق الافتراض في مقام آخر
 على معنى آخر يناسب ذلك المقام والذي أوقع هذا الزاعم في هذا الغلط ما بينه الامام القاضي
 أبو زيد في وجه الافتراض اه مع زيادة معنى قوله في ان الافتراض في كلام الشارع الخ ان
 هذا الزاعم فرض الخلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك فقال ان الحنفية حملوا الافتراض في
 كلام الشارع على ما ثبت بدليل قطعي والشافعية حملوه على ما يشمل ما ثبت بدليل ظني وحاصل
 الرد ان الافتراض في كلام الشارع في مثل هذا المقام ليس الا بمعنى الالتزام بدون فرق بين
 ما كان منه ثابتا بدليل قطعي وما كان منه ثابتا بدليل ظني وأما قول صاحب الفوائج ان
 النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ففيه انها كانت
 قطعية الثبوت فقط في ذلك الزمان وظنية الثبوت انما نشأت بعد ذلك الزمان أماظنية الدلالة
 فقد كانت في بعض النصوص في زمنه صلى الله عليه وسلم أيضا وان أمكن قطعتها بالرجوع
 اليه صلى الله عليه وسلم لكن ليس ذلك ممكنا لكل الذين سمعوا النصوص منه صلى الله عليه
 وسلم بل انما يتمكن لمن كان قريبا منه صلى الله عليه وسلم على أن كون الأدلة في زمنه صلى الله
 عليه وسلم قطعية الثبوت انما يظهر بالنظر لمن سمعوا منه صلى الله عليه وسلم مباشرة أو وصل
 اليهم الخبر تواترا ممن سمعوا منه عليه الصلاة والسلام أو ممن سمعوا ممن سمعوا منه صلى الله
 عليه وسلم وكان متواترا في كل طبقات النقل أما من لم يسمعوا منه عليه الصلاة والسلام
 وهم في زمنه ولم ينقل اليهم الدليل تواترا بل نقل اليهم احادا فالادلة بالنظر اليهم ظنية الثبوت
 أيضا وهذا واقع بلا ريب ولا شبهة في زمانه صلى الله عليه وسلم كما يعلم ذلك من الرجوع
 الى كتب الحديث فانه ثبت ثبوتنا لاشبهة فيه انه صلى الله عليه وسلم أرسل معاذ وغيره

الى بعض جهات الثمن وغيره الى غيرها وارسل الوفود وجاءت اليه الوفود وكانت تأخذ عنه صلى الله عليه وسلم ما تأخذ من الاحكام لانفسهم ولمن وراءهم وليس كل الوفود جميعا يؤمنون تواطؤهم على الكذب * وبالجملة فكان النقل عنه صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد فاشيا متواترا وأما ظني الدلالة في زمانه صلى الله عليه وسلم فهذا كثير جدا وكثيرا ما اختلف أصحابه في فهم ما سمعوه منه واجتهدوا في زمنه صلى الله عليه وسلم وأقر كلا منهم على اجتهاده وصوبه تشريعا وبيانا لجواز الاجتهاد فالجواب عن زعم هذا الزاعم هو الاول ومراد الحنفية من ان الواجب يشارك الفرض في العقاب على الترك وكراهة التحريم تشارك الحرام في العقاب على الفعل ان ترك مباشرة الواجب كترك مباشرة الفرض في استحقاق العقاب وان فعل المكروه نحريرا كفعل الحرام في استحقاق العقاب والحنفية كما اصطلاحوا على ما ذكر اصطلاحوا أيضا على اطلاق الفرض على قسم من الواجب وهو ما نفوت الصحة بفواته ولا يكفر جاحده وكثيرا ما يسمونه بالفرض العملي واصطلاحوا أيضا على اطلاق الواجب على الفرض التقضي الثابت بالدليل القطعي وقد يطلقون كراهة التحريم على الحرام أيضا وقد يطلقون الحرام على ما ثبت بدليل ظني أو قطعي فيه شبهة وقد اصطلاحوا أيضا على اطلاق الفرض على ما يكون ركنا أو شرطا لعبادة وان كان ثابتا بدليل ظني كما يقال مسح ربيع الرأس فرض في الوضوء وهو ما قلنا انه يسمى فرضا عمليا وقد اصطلاحوا على اطلاق الواجب على ما لا يكون ركنا ولا شرطا بل يكون مكملا للعبادة ويستحق العقاب بتركه ولا نفوت الصحة بفواته كما يقولون الست واجب في الطواف وقراءة فاتحة واجبة في الصلاة ذات الركوع والسجود وهذه الاصطلاحات تعلم من كتب الحنفية وقد أشار اليها في كشف البردوي وأما تقسيم الحكم بمعنى الخطاب الازلي الى الوجوب والحرمة وغيرها فنظرا لما بينه وبين تقسيمه الى الايجاب والتحريم واخواتهما من ائتدافع حمله بمضمين على التسامح بان يجوز في المقسم فقال أريد بالحكم حين تقسيمه الى الوجوب والحرمة واخواتهما ما ثبت بالخطاب تجوزا وحين تقسيمه الى الايجاب والتحريم واخواتهما حنفية الايجاب والتحريم واخواتهما التي هي عين الامر النفسي وتنتهي النفسي كما سبق فالاول معنى مجازي في اصطلاح فن الاصول والثاني معنى حقيقي فيه لانهم عرفوا الحكم في اصطلاحهم بانه الخطاب المتعلق الخ الذي هو الايجاب والتحريم واخواتهما فالظاهر انه حقيقة اصطلاحية فلا بد ان الاطلاق في فن الاصول على السواء لان الحكم قد يستعمل عند الاصوليين بمعنى الايجاب والتحريم واخواتهما وقد يستعمل بمعنى الوجوب والحرمة واخواتهما فالاستعمال دليل على كون المعاني كلها حقيقة ووجه عدم

الورود ان التعريفات في العلوم الثقلية يان لعرف أهل الفن واصطلاحهم فلا بد ان يكون
المعرف معنى حقيقيا اصطلاحيا للمعرف فالاستواء في الاستعمال لا يدل على أن كلا المعنيين
حقيقيان اذا عرف باحدهما فقط وقد توجه المسألة بان يجوز في الاقسام بان يجعل المراد
بالوجوب والحرمة واخواتهما الايجاب والتحرير واخواتهما لان الوجوب والحرمة
واخواتهما آثار للايجاب والتحرير واخواتهما وقال بعض شراح مسلم الثبوت لدفع انتداف
ان الحكم مشترك لفظي بين الايجاب والتحرير واخواتهما وبين الوجوب والحرمة
واخواتهما كالمعنى في معانيه لا يقال الاشتراك اللفظي مرجوح والراجح الحقيقة والحجاز
لانا نقول مرجوحية الاشتراك انما تثبت اذا ثبت كون أحد المعاني بعينه حقيقة دون الآخر
بمعنى ان الخلاف في الحقيقة والحجاز كان في واحد معين منهما فقط والاخر حقيقة اتفاقا والامر
هنا ليس كذلك على أن كون الاشتراك مرجوحا عن الحقيقة والحجاز عند دوران اللفظ بينهما
في اللغة دون الاصطلاح الخاص العارض فلا مانع حينئذ من أن يكون الحكم مشتركا بين
الخطاب المتعلق الخ وبين ما ثبت بذلك الخطاب فيكون تقسيم الحكم بالمعنى الاول الى الايجاب
والتحرير واخواتهما والحكم بالمعنى الثاني الى الوجوب والحرمة واخواتهما وهذا هو الذي
يوافق ما قدمناه من ان الذين عرفوا الحكم بانه الخطاب المتعلق الخ كصاحب جمع الجوامع
هم فريق من الاشاعرة واما اكثر الحنفية وفريق من الاشاعرة فقد عرفوا الحكم بانه ما ثبت
بالخطاب لا يقال أقوى دليل على اثبات مرجوحية الاشتراك كونه قليلا في الكلام والحقيقة
والحجاز غالبا وذلك متحقق في الاصطلاح الخاص كما هو متحقق عند دوران اللفظ في اللغة
بين معنيين لانا نقول انما ثبت الغالبية والمغلوية بواسطة النقل عن مهرة أهل اللغة ولم يثبت
ذلك بالنقل عن مهرة أهل الاصطلاح الخاص ألا ترى ان النحاة أطلقوا لفظ المفرد على عدة
معان كل واحد منها حقيقة ويتعين أرادة واحد منها بعينه بقرينة انتقام كالمفرد في باب المبتدا
والخبر والمفرد في باب المنادى وأما ما قيل قد ثبت ان الحكم بمعنى الخطاب المتعلق الخ الذي
هو الايجاب والتحرير واخواتهما حقيقة اصطلاحية في هذا المعنى فثبت كون أحد معنيه
حقيقيا وتخصيص كون الاشتراك مرجوحا عن الحقيقة والحجاز بكونه عند دوران اللفظ بين
المعنيين أو المعاني في اللغة دون الاصطلاح الخاص محكم بل يخالف لما ثبت في المبادئ
اللغوية من فن الاصول الذي هو اصطلاح خاص ان الحجاز أولى من الاشتراك فيحمل عليه
عند التردد اه فليس بشيء أولا ما علمته ان كون الحكم بمعنى الخطاب المتعلق الخ انما هو
اصطلاح لبعض الاصوليين من الاشاعرة وأما غيرهم فقد اصطلاحوا على ان الحكم هو ما اصطلاح
عليها الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كما قدمناه مفصلا عند الكلام على تعريف الحكم فلم يثبت

كون أحد المعنيين فقط هو الحقيقة حتى يقال ان الأرجح ان يكون المعنى الثاني مجازا لاحقيقة
ويترجح جانب الحقيقة والمجاز على جانب الاشتراك ثانيا ان دعوى ان تخصيص كون الاشتراك
مرجوحا عن الحقيقة والمجاز بكونه عند دوران اللفظ بين معنيين أو معان في اللغة دون
الاصطلاح الخاص تحكم لا وجه لها وممنوعة للفرق الظاهر بين اللغة وبين الاصطلاح الخاص
لان نقلة اللغة انما ينقلون الالفاظ العربية ويبينون معانيها الحقيقية التي وضعت العرب لها
تلك الالفاظ واستعملتها فيها على وجه الحقيقة ولم ينقلوا ان استعمال هذه الالفاظ في المعاني
يختلف عند العرب باختلاف المقامات عند استعمال اللفظ الواحد في معنيين أو معان كما نقل
ذلك في أهل الاصطلاح الخاص كما قلناه في اصطلاح النحاة وكما هو في اصطلاح الفقهاء فانهم
يطلقون الكمين في باب الطهارة على معنى وبطلقونها في باب الحج على معنى آخر وكما هو
في اصطلاح الأصوليين فانهم يطلقون لفظ النص في مقام تقسيم نظم القرآن الى نص وظاهر
الغ على معنى وبطلقونه في باب القياس على معنى يشمل جميع أقسام النظم وهكذا فلم يكن
ذلك التخصيص محكما كما قاله ذلك القائل وليس مخالفا أيضا لما ثبت في المبادئ اللغوية من
فن الأصول فان ما ثبت في المبادئ اللغوية من فن الأصول انما هو في دوران اللفظ في اللغة
وان المجاز أولى فيه من الاشتراك عند التردد * وبالجملة فالمسألة نقليّة محضة وقد علمت ان استعمال
لفظ الحكم في كل من المعنيين متقول ومصطلح عليه فهو حقيقة فيهما بلا شك وبعض العلماء
أجاب عن التدافع بين التقسيمين بأن قال ان كلا من الإيجاب والوجوب والتحريم والحرمة
متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار فلا مانع من أن يجعل أحدهما من أقسام الحكم تارة
والآخر منهما منها تارة أخرى فان معنى افعل اذا نسب الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب
يسمى إيجابا واذا نسب الى الفعل واعتبر مع هذا الانتساب يسمى وجوبا فبين الإيجاب
والوجوب اتحاد ذاتي وكذا بين التحريم والحرمة وقد حقق في شرح مختصر الأصول لابن
الحاجب ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قول افعل وليس للفعل منه أى
من الحكم صفة حقيقة أى لا يصير الفعل الذى هو متعلق الحكم بسبب تعلق الحكم به موصوفا
بصفة حقيقة بل انما يتصف بصفة اعتبارية اذ الحاصل هو مجرد نسبته اليه فان القول ليس له متعلقه
منه صفة لمتعلقه بالمعدوم ولما اعترض على تعريف الحكم بأنه الخطاب وقسموه الى الوجوب
والحرمة بان مثل الوجوب والحرمة من صفات افعال المكلفين فكيف تكون خطاب الله
وكلامه كما يقتضيه تقسيمه اليها أجاب عنه الامام الرازى فى المحصول بان الحل والحرمة ليسا
من صفات أفعال المكلفين اذ لا معنى لكون الفعل حلالا لا مجرد كونه مقولا فيه رفعت
الخرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا فيه لو فعلته لما قبلك فحكم الله تعالى

هو قوله افعل واتملم متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة حقيقية والا لمحصل
للمعدوم صفة ثبوتية ككونه مذكورا أو غيرا عنه وشارح المختصر أضاف الى كلام الرازي قوله
واذا نسب الى الحاكم الى آخر ما قدمناه عنه يعنى اذا نسب الى الحاكم كان ايجابا واذان نسب
الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فالإيجاب
صفة الحاكم ومتعلق بفعل المكف فإعتبار اضافته الى الحاكم يسمى ايجابا وباعتبار اضافته
الى الفعل يسمى وجوبا فالحقيقة والذات واحدة والتغاير اعتبارى فقط واعتراض عليه الناضل
مرزا جان فى حاشية شرح المختصر بان ما ذكر انما يدل على ان الفعل لا يتصف بصفة حقيقية
قائمة به أى بالفعل وامانه لا يتصف بصفة اعتبارية وهو كونه بحيث تعاق به الايجاب فالدليل
لا يدل عليه بل هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به حقيقة
فما لم يلزم منه ان الوجوب الثابت للفعل امر اعتبارى ولا يلزم منه الاتحاد وأجابوا عنه بان
الوجوب ليس صفة للفعل الخارجى فى مرتبة حقيقية بل انما يحدث بالجمل مقدما عليه
فالفعل يجب قبل ان يوجد ثم يوجد لانه وجب فكان وقت وجوبه معدوما والمعدوم مادام
معدوما لا يتصف بصفة ثبوتية حادثة وحينئذ لاحظ للفعل من الوجوب الا وجود الفعل
متعلقا به تعلق الطلب بالمعدوم فالوجوب ليس صفة حقيقية قائمة بالفعل الخارجى لان
الوجوب لازم للإيجاب لا ينفك عنه ولا شك ان الايجاب قبل وجود فعل المكف فلا بد
ان يكون الوجوب أيضا قبل وجود الفعل فهو معدوم وقت الايجاب والوجوب والمعدوم
لا يتصف بصفة حقيقية لان الوجوب أمر انتزاعى والانتزاعى لا وجود له الا بوجود
المنتزع منه والموجود هو الفعل فهو الايجاب وهو الوجوب ولا يختلفان الا بالاعتبار اه
يعنى ان الوجوب ليس صفة للفعل الخارجى حال وجوده بل هو صفة له حادثة أى متجددة قبل
وجوده والمعدوم مادام معدوما لا يتصف بصفة أصلا وكل من الايجاب والوجوب معنى انتزاعى
ومنشأ انتزاعه نفس صيغة افعال الصادرة من الحاكم فهما متحدان بحسب المنشأ والمصادق وانتقصد
اتحاد المنشأ والمصادق بالذات وان تغايرا مفهوما فافعل قائم بالتفاعل متعلق بالفعل وينزع منه
العقل مفهوم الايجاب باعتبار قيامه بالتفاعل ويتصف به التفاعل ومفهوم الوجوب باعتبار نفعه
بالفعل المتقروض عنده فعنى افعل ايجاب وجوب يعنى ان منشأ انتزاعهما واحد فالحكم باعتبار
انه خطاب قائم بالحاكم صفة له وباعتبار انه خطاب متعلق بالفعل صفة للفعل فهو صفة للحاكم
لكن ليس صفة له بكل اعتبار وصفة للفعل أيضا لكن ليس صفة له بكل اعتبار فيصح تقسيم
الحكم مرة الى الايجاب والتحريم واخواتهما ومرة أخرى الى الوجوب والحرمة واخواتهما
بلا مسامحة قال بعض الاكابر ان تعاق الطالب بالمعدوم ممتنع فلا يتعاق الطالب الا اذا كان

موجودا فالمكلف وان كان معدوما زمانيا لكنه حاضر عنده تعالى بلا تجدد وتغير وانما التغير باعتبار النسيبة وهي مفقودة بالنسبة اليه تعالى فالطلب متعلق بالمكلف حال وجوده فينشد يجوز ان يكون الايجاب قائما بذاته تعالى وبه حدث صفة المكلف وهو اشتغال ذمته بالفعل فوجوب الفعل معناه كون المكلف بحيث لا يخلص له الا بالاداء وتفرغ النعمة حتى لو لم يؤد استحق الذم والعقاب وهذا المعنى مغاير للايجاب اه وهذا الكلام مع ابتناؤه على القول بالتقدم الدهري الذي ينكره أهل الاصول لا يرجع الى طائل اذ للحكم تعلقان تعلقي وهو انه لو وجد المكلف لكان عليه كذا وتنجزى وهو كون الفعل لازما عليه بالفعل والاول لا يقتضى وجوده بخلاف الثانى والكلام فى التعليق بالمعنى الاول اه على ان الوجوب بمعنى اشتغال ذمة المكلف بالفعل الذى هو أصل الوجوب وان اختلفوا فى أنه ينفصل عن وجوب الاداء مطلقا فى العبادات البدنية والمالية والمعاملات كما ذهب اليه أكثر الحنفية أو ينفصل فيما عدا العبادات البدنية كما يقول به أكثر الشافعية لكنهم اتفقوا على انه لا يمتنع به خطاب التكليف وهو الطلب والايجاب بل هو مبنى على خطاب الوضع ولكن دعوى ان هذا الكلام مبنى على القول بالتقدم الدهري غير مسلمة لان التقدم الدهري عبارة عن وجود الاشياء فى ذاتها مرتبة ترتيبا ذاتيا فى الواقع ونفس الامر ووجودها فى الاعيان عبارة عن ظهورها بعد الخفاء فقط والتجدد والتعاقب انما هو فى ظهورها فى عالم الاعيان فقط لعدم احاطة علم الحوادث بها فى زمان واحد دفعة واحدة وهى بالنظر الى علمه تعالى لاحاطته بما لا يتناهى حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة بذلك الترتيب الذاتى ولا تجدد ولا تعاقب بالنظر الى علمه تعالى فان نظر الى وجودها بالنظر الى التقدم والتأخر اللذين اقتضاهما ذلك الترتيب الذاتى وان كل واحد منها متصف بالتقدم الذاتى بالنظر الى لاحقه وبالتأخر الذاتى بالنظر الى سابقه فذلك الوجود هو وجودها السرمدى والامتداد المنتزع منها باعتبار التقدم والتأخر الذاتيين هو ما يسمى عند هؤلاء بالسرمد كما أننا اذا نظرنا اليها بهذا الاعتبار مع ملاحظة التجدد فى الظهور وهو الاعتبار الاول كان وجودها دهريا والامتداد المنتزع منها بهذا الاعتبار يسمى بالدهر وان نظرنا الى وجود الحوادث اليومية منها التى هى داخلية فى جوف الفلك وما ينطبق عليها من حركته كان ذلك الوجود هو الوجود الزمانى ومقدار حركة الفلك هو الزمان أى الامتداد الغير القار المنتزع من حركة الفلك منطبقا على تلك الحوادث اليومية ظرفا لها وهذا هو الذى يقول به الفلاسفة القدماء وينكره الشرعيون أجمع أصوليون وغيرهم واما حضور جميع العالم اجمالا وتفصيلا عنده تعالى وفى علمه سبحانه بكلياته وجزئياته على ما هو عليه فيما لا يزال ما وجد منه وما لم يوجد مما يوجد أو لا يوجد وعلمه دفعة واحدة أيضا به وبازمنة أجزائه التى وجدت

أو توجد فيها ماضيا وحالا واستقبالا فهذا لا يستلزم القدم الدهرى ولا يبنى عليه وهذا هو مراد هذا القائل كما يرشدك الى ذلك قوله فلا يتعلق الطلب الا اذا كان موجودا فالمكلف وان كان معدوما زمانيا لكنه حاضر عنده تعالى بلا تجدد ولا تغير والذي أوهم هذا القائل ان هذا الكلام مبنى على القدم الدهرى قول بعض الاكابر وانما التغير باعتبار الغيوبة وهى مفقودة بالنسبة اليه تعالى فان هذا القائل فهم ان بعض الاكابر يفرق بين علمنا وعلمه تعالى بغيوبة العوالم عنا وحضورها عنده مع كونها موجودة فى الواقع ونفس الامر مع أن بعض الاكابر لا يريد هذا بل يريد انها مع كونها معدومة فى الواقع ونفس الامر قبل ايجادها فى الاوقات المخصصة لها حاضرة عنده تعالى وفى علمه مع أوقاتها التى وجدت أو توجد فيها فيما لا يزال مع وجود ما يتوقف عليه وجود كل واحد من أجزاء العالم فان الحق ان العالم بجميع أجزائه حادث موجود بعد المدم بمدية لا يجتمع مع اتقبلية باتفاق العقلاء وان أجزاء العالم كلها كحقات سلسلة واحدة يتوقف كل حلقة منها متأخرة على الحلقة التى قبلها لنقص فيها وفى أجزائها لا لمجزئى واجب الوجود القادر على كل شيء العليم الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء نعم ان قول هذا القائل ان للحكم تعلقين الى أن قال والاول لا يقتضى وجوده بخلاف الثانى والكلام فى التعلق بالمعنى الاول حق وبه يندفع الاشكال والمراد بالتعلق التلئق دلالة الخطاب أزلا على الطلب واقتضاء الفعل أو الترك من المكلف عند وجوده موصوفا بشروط التكليف كما أن المراد بالتنجيزى دلالة على ذلك الاقتضاء بعينه فى الوقت الذى وجد فيه المكلف موصوفا بما ذكر بالفعل فالذى تنجز فى الحقيقة ووجد بعد ان لم يكن انما هو المكلف ووصفه بشروط التكليف وأما تعلق الخطاب ودلالته على الاقتضاء أو التخيير فهى واحدة بذاتها لم تغير ولم تتجدد على الوجه الذى فصلناه فى تعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا فلا تغفل وقد أوردوا على اتحاد الايجاب والوجوب ذاتا وتغايرها اعتبارا معارضة بان الوجوب مرتب على الايجاب يقال أوجب الله تعالى الفعل فوجب وذلك يناقى الاتحاد لأن الترتب بهذا المعنى يقتضى ان الوجوب انما يكون بالايجاب والوجوب أثر للايجاب وموقوف عليه فكيف يمكن أن يتحدا ولو اتحدا لزم توقف الشيء على نفسه ويوجب عن هذه المعارضة بمنع المناقاة بين الاتحاد بالذات والترتب وكون الوجوب أثرا للايجاب وذلك بان تمنع لزوم التغاير بالذات بين المترتب والمترتب عليه وبين الاثر والتأثير لجواز ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر فان مرجع ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر الى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر فليس هذا الترتب ترتيب الشيء على نفسه قال السيد بعد ذكر المعارضة المذكورة وجوابها فى حاشية شرح المختصر وبهذا الجواب المذكور يجاب أيضا عما قيل ان

الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
 يصح القول بالانحداد بين الداخلين تحت مقولتين متبايرتين بالذات • وحاصل الجواب ان دخول
 شيء واحد تحت مقولتين باعتبارين مختلفين جائز فلا مانع من كون الشيء باعتبار مندرجا في
 مقولة باعتبار آخر مندرجا في مقولة أخرى ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات
 شتى محل مناقشة اهـ ولما كان لقائل ان يقول ان الشيخ الرئيس صرح بان المقولات متباينة
 بالذات فلا تتصادق على شيء واحد بالذات ولو باعتبارات مختلفة بل يجب ان تكون
 ماصداقاتها مختلفة بالذات أيضا دفع ذلك صاحب مسلم الثبوت بما اوضحه ان المنوع هو
 تصادق المقولات الحقيقية وتصادق المقولات الحقيقية غير لازم هنا وبيانه كما قال مولانا نظام
 الملة والدين في شرحه على مسلم الثبوت ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التأثير مطلقا
 والتأثر كذلك وهما ليسا من المقولات والثاني التأثير المتجدد شيئا فشيئا والتأثر كذلك كما في افادة
 النار الحرارة في الماء وهما من المقولات فلا يوجب فعل بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعاله
 بالمعنى الاول فلا يوجب والوجوب ليسا من الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا اهـ
 فلا يلزم صدق المقولات الحقيقية المتباينة على شيء واحد بالذات على تقدير القول بانحداد
 الإيجاب والوجوب بالذات وتبايرهما بالاعتبار لانهما ليس من المقولات الحقيقية التي يجب
 ان تكون متباينة بالذات كما قاله الشيخ الرئيس وعلى ذلك لا يرد أيضا ما اعترض به الفاضل
 مرزاخان في حاشية شرح المختصر لابن الحاجب ان الشيخ صرح في الشفاء بان المقولات
 أجناس متباينة فلا تتصادق على شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار اهـ ووجه عدم الورد
 ما علمته ان كلام الشيخ انما هو في المقولات الحقيقية دون الاعتبارية ونحن انما ندعي تصادق
 المقولات الاعتبارية وبينهما فرق بين وبهذا الجواب يندفع أيضا ما قاله الفاضل مرزاخان
 أيضا في حاشيته المذكورة نقلا عن حاشية شرح المطالع للسيد حيث قال وذكر قدس سره في
 حاشية شرح المطالع ان المقولات متباينة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه احداها فما
 تصدق عليه الاخرى فلا يتحد الإيجاب والوجوب والانصاقت المقولتان معا على شيء واحد
 بل الاولى في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الإيجاب وانصاف الفعل به
 أراد لامن حيث قيامه بالفعل بل من قيل انصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا قال بعض
 الاصوليين معنى قولهم بالفعل واجب انه ذو وجوب لان الوجوب قائم به وكيف يسلم ان
 الوجوب من مقولة الانفعال أو وكيف من لا يقول بالمقولات وهم الاصوليون على ان كون
 الإيجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه من قبيل
 الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفسى عندهم فلا اعتراض غلط في غلط ولا يحتاج

في دفعه الى منع المقدمة الضرورية اه والمراد من كلام السيد هذا هو كون القولات على الاطلاق متباينة بالضرورة فان الحق ان ذلك مختص بالقولات الحقيقية كما قاله نظام الملة والدين وأما ما في كلامه عن ان الايجاب من قبيل الصفات لانه قسم من اقسام الكلام النفسى وان الاعتراض غلط في غلط فهو حق لاشبهه فيه لان الايجاب في اصطلاح الاصوليين هو عبارة عن قول افعل النفسى كما سبق ولذلك قال في كشف المبهم ان الخطاب النفسى الذى هو الكلام أمر واحد من مقولة كيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا باعتبارين فيصدق عليه باعتبار اتسابه للحاكم الفاعل انه فعل أى هيئة تائية وباعتبار اتسابه الى الفعل المفعول انه انفعال أى هيئة تائية اه أى فليس الايجاب فعلا وتأثيرا حقيقة بل هو اقتضاء الكلام النفسى للفعل أو الكف أى دلالة الكلام النفسى على طلب ذلك وليس الوجوب انفعالا وتأثرا حقيقة بل هو مدلول ذلك الاقتضاء ومرتبة عليه قلاول الزام والثاني لزوم ومراد صاحب كشف المبهم من قوله ان الكلام النفسى من مقولة انكيف عندهم ان كلاماته تعالى الازلية النفسية تمثل تقريرا للمقول بكلامنا النفسى الحادث الذى هو من الكيفيات النفسية وليس المراد ان كلامه تعالى النفسى الازلى سواء كان بمعنى الكلمات النفسية أو بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى من مقولة كيف فان هذا ليس بصحيح لان جميع القولات عند القائمين بها أجناس عالية لا تجرى الا في الممكنات فالقصد من كلامه انما هو التمثيل تقريرا للافهام والذى ارتضيه بعد هذا كله ان الحكم الذى قسموه الى الايجاب والتحرير وأخواتهما هو الحكم بمعنى الخطاب المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير والحكم الذى قسموه الى الوجوب والحرمة وأخواتهما هو الحكم بمعنى ما ثبت بالخطاب لانفس الخطاب لان دفع التدافع بين التفسيرين على هذا الوجه هو الموافق للواقع من اطلاق لفظ الحكم فى اصطلاحهم على الخطاب المتعلق الخ وعلى أثره الثابت به وان اختص بعض الاصوليين بالاول واصطلاح الفقهاء على الثانى كما اصطلاح عليه الاصوليون أيضا وكتب ابن قاسم على قول الجلال من المكلف لشيء فنقل عن شيخه العلامة ما حاصله ان ظاهر قول الجلال لشيء ان المكلف به هو الفعل بالمعنى المصدرى مع ان المكلف به المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى لانه أمر اعتبارى فكان الاولى ابقاء المتن على ظاهره ويكون المراد بالفعل فى كلامه الحاصل بالمصدر وأجاب عن ذلك بما حاصله ان عبارة الجلال لا تنافى ان المكلف به الاثر والتكليف بالاثرا لا يتنافى تعلق الاقتضاء بالفعل بالمعنى المصدرى لوسطه فى حصول المعنى الحاصل بالمصدر فان معنى وجوب الاثر الذى هو الحاصل بالمصدر وجوب الاتيان به اه ويدل لما قاله ابن قاسم ان مقتضى التكليف هو الاتيان بالمكلف به امثالا

فالبيان هو المعنى المصدرى وهو مقتضى التكليف وهو المطلوب بأقل أولا تفعل والماتى به هو المكلف به وهو الحاصل بالمصدر فكان الاول مكلفا به تبعا والثانى مكلف به قصدا ولا شك ان الكلام هنا فى بيان مقتضى التكليف ومطلوبه فان الفعل فى كلام المصنف مفعول لقوله اقتضى الذى فسرہ الجلال بقوله أى طلب فحمل الفعل فى كلام المصنف على المعنى المصدرى لذلك وقال لشيء لبيان المكلف به قصدا ولذلك قال المطار بمد ان نقل كلام العلامة وجواب ابن قاسم وفيه اعتراف بان المعنى المصدرى مكلف به أيضا لكن لالذاته بل لتوقف الحاصل بالمصدر عليه فتوهم التكليف انما هو بالحاصل بالمصدر أى بالذات فلا يتأفى ان المعنى المصدرى مكلف به تبعا لتوقفه عليه وما يتوقف عليه المكلف به فهو مكلف به اهـ وبهذا تعلم ان ما قدمه من انكاره التكليف بالحاصل بالمصدر يخالف لتوهم ان المكلف به انما هو الحاصل بالمصدر وانه رحمه الله قد اعترف هنا بالصواب الذى قدمناه هناك عند انكاره كما اعترف به هنا شيخنا أيضا حيث كتب على قول البنانى فى عبارته تسامح اهـ ما نصه فيه انه وان كان المقصود هو الحاصل بالمصدر الا انه لا معنى لوجوبه الا وجوب الاتيان به اذ لا تكليف الا بفعل وليس أمرا اعتباريا محضا حتى لا يكلف به وقد مر اهـ * غير ان قول شيخنا لا تكليف الا بفعل ان أراد لا تكليف الا بفعل بالمعنى المصدرى كان ذلك متافيا تسليمه ان المقصود من التكليف هو الحاصل بالمصدر فان هذا صريح فى ان المكلف به قصدا هو الحاصل بالمصدر وان كان مراده ان مقتضى التكليف ومطلوبه هو الفعل بالمعنى المصدرى وان كان المكلف به أولا بالذات هو الحاصل بالمصدر فهو مسلم ولكن لا ينطبق على ما قدمه من ان المكلف به هو المعنى المصدرى بناء على ظاهر قولهم لا تكليف الا بفعل وقد علمت ان الصواب هو هذا لا ما قدمه

وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا يقال فلا يجاب عبارة عن الكلام الثنى ونقل عبارة المضد المتعلقة بانحداد الايجاب والوجوب بالذات وتغايرها بالاعتبار ونقل عبارة السعد التى بين فيها اندفاع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لانفس الخطاب و بين فيها وجه التغاير بين الحكم ودليله فحمل الاول على الكلام النفسى والثانى على الخطاب اللفظى ومثله فى المطار أيضا وقد قدمنا لك الكلام فى هذا مستوفيا فارجع اليه تعلم حقيقة الحال * وكتب ابن قاسم على قوله وان اقتضى الترك فتقل اعتراض شيخه بانه يرد عليه كف عن كذا ونحوه طردا وعلى قسم الايجاب عكسا لان المعتبر فيه الفعل العرفى اهـ وأجاب بان هذه العبارة للقوم وهذا اليراد مع جوابه فى كلامهم ثم نقل اليراد عن المضد

ثم قال فلا عنه أيضا والتحقيق ان إيجاب الكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة
فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ
ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا اليه ثم نقل كلام السيد الذي بين فيه ان
كلام المضد اشارة الى ان ابن الحاجب وان بالغ في المحافظة على هذه التعريفات لكنها لم
تخل عن خلل وبين وجه الخلل بما تقدم من الاراد وزاد عليه انتقاض حد التذب والكراهة
أيضا عكسا وطردا بالتذب المستناد من كف اذا استعمل فيه وان كف إيجاب بالنظر الى
الكف وتحريم بالنظر الى الفعل الذي نسب اليه الكف فلا إيجاب والتحريم المستندان من
كف متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بد في التمييز بينهما من اعتبار الاضافة فيهما الى
آخر ما ذكره السيد ثم بين ابن قاسم ان المصنف قال فان اقتضى الخ وترك قول ابن الحاجب
غير كف لما علم من اتفاق المضد والسيد بعد الجواب بما ذكر على ان قول ابن الحاجب غير
كف مستدرك وقال شيخنا بعد ان نقل كلام المضد والسعد وأوضح التباين بين الإيجاب
والتحريم بالحيثية على وجه ما قدمناه مانعه ولا ينافي هذا ان إيجاب الكف يقتضي انه
لا يخرج عن العهدة الا بتحصيله الذي من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك
تحريم الشيء وانما الفعل هو المحرم فلا يأنم الابه لاختلاف الجهة فان وجوب الكف من
حيث يتعلق بفعل هو الكف وهو لا ينافي عده من حيث التحريم كما مر تحقيقه عن المصنف
ثم نقل كلام السيد في حاشيته على القطب الذي حاصله انه متى كان المطلوب بالنهاي هو الكف
عن الفعل شارك الامر النهي في ان المطلوب هو الكف عن فعل آخر فيمكن أن يندرج النهي
في الامر وان يخرج بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وما قاله عبد
الحكيم ان غير كف أي عن فعل آخر سواء كان طلب فعل غير كف نحو اضرب أو طلب
كف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو أكنف أو تكون
الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو أكنف عن الزنا فتدبر فانه دقيق وقول عبد الحكيم
أيضا عند قول السيد المطلوب بالنهاي الكف عن فعل أي بان يكون كونه عن فعل مستفادا
من الصيغة فلا يرد كف عن الزنا فان كونه عن الزنا انما هو من انتعلق والمطلوب بالصيغة انما
هو الكف مطلقا فليتأمل اه ومثله في المطار الى قوله فانه دقيق فلي كلام عبد الحكيم أولا
وثانيا يكون هناك فرق بين الكف المطلوب بكف أو أكنف ونحوهما وبين الكف المطلوب
بصيغة النهي فان الاول هو الكف المطلق الذي هو معنى مصدرى مستقل وتكون الخصوصية
وهي عن كذا اذا قيل كف عن كذا أي عن الزنا مثلا مستفادة من ذكر الجار والمجرور
المعبر عنه بالمتعلق ولا تكون تلك الخصوصية مستفادة من صيغة الامر التي هي كف أو أكنف

أو انترك أو ذر أو دوع ونحو ذلك وإن الثاني وهو الكف المطلوب بالنهي هو الكف مع
الخصوصية فتكون الخصوصية وهي عن كذا مستفادة من صيغة النهي نحو لا تزن قال الكف
المستفاد هنا معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو متعلق بالكفوف عنه الذي هو متعلقه
وهذا فرق واضح يدفع به الإبراد ويعلم منه حكمة ترك المصنف للتقيد الذي ذكره ابن الحاجب
وجمله الترك في مقابلة الفعل جرياً على الاستعمال العرفي ثم قال شيخنا هذا ما يتعلق بجواب
هذا الإبراد على ما في المضد وغيره لكن الشارح المحقق قال فيما سيأتي وقابل الفعل بالترك
نظراً للعرف والا فالترك يقتضي في الحقيقة فعل ومقتضاه أن الفعل لا يتناول الترك ولا يدخل
فيه بناء على هذه المقابلة المبنية على العرف وحينئذ لا يدفع هذا الإبراد بجواب من تلك الأجوبة
أصلاً إذ كلها مبنية على أن الكف داخل في الفعل إلا أنه على جواب المضد الاختلاف
بالحيثية وعلى جواب غيره (يعني عبد الحكيم) الاختلاف بقدر زائد (يعني استناد
الخصوصية وهي عن كذا من صيغة النهي وعدم استفادتها من صيغة الأمر) ولهذا لم يور
العلامة الناصر على شيء منها وأشار إلى ذلك بقوله لأن الاعتبار فيه الفعل العرفي وبهذا ظهر
فساد ما قاله من أن القوم صرحوا بجواب هذا الاشكال فتعجب من إيراد العلامة له مع
ترك جوابه نعم يمكن أن يقال أن معنى قول الشارح نظراً للعرف أن المقابلة نظراً لظاهر
اللفظ عرفاً والافتقار الواقع أن الفعل متناول للترك لأنه في الحقيقة منه فالمقابلة ظاهريّة فقط
والافتقار الحقيقة إنما هو باعتبار التقيد المأخوذ من الحيثية (أي على جواب المضد) أو غيرها
(أي استفادة الخصوصية من صيغة النهي على جواب عبد الحكيم) وحينئذ تصح الأجوبة
ويندفع الإبراد والله سبحانه وتعالى أعلم اه وقول شيخنا نعم يمكن أن يقال أن معنى قول
الشارح الخ هو الذي صرح به الزكشي في التنبيه الثاني حيث قال كما تقدم وكان ينبغي للمصنف
أن يقول فإن اقتضى الخطاب الفعل فاما أن يكون غير كف جازماً الخ أو يكون كفاً جازماً الخ
لأن الاقتضاء وهو الطلب إنما يكون دائماً للفعل لأنه المقدور ولأن الترك فعل وجودي
ولا يكون قسماً للفعل وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلاً ولكن لما كان أهل العرف يقابلون بين
الفعل والترك المطلقين اعتمده المصنف في التقسيم اه وهذا الكلام صريح في أن الفعل في الواقع
متناول للترك الذي هو مقتضى خطاب النهي وهو الكف بعينه فتناول الفعل بحسب حقيقة
الكف ولكن المصنف اعتمد على العرف في المقابلة بين الفعل والترك فعلم أن مراده بالفعل
هنا نوع منه يقابل الترك الذي هو الكف المخصوص الذي يعبر عنه عرفاً بالترك في مقابلة الفعل
الذي هو ترك كذا والكف عن كذا أي أن المراد بالفعل هنا غير الكف التقيد بالخصوصية
أو بالحيثية وبالترك الكف التقيد بما ذكر وقد قدمنا لك أن الجلال أخذ عبارته هنا من كلام

الزركشي وزاد عليه ان المصنف سيأتي منه التنبيه على أن المكلف به في النهي هو الكف بمعنى
فهو المراد هنا من الترك الذي عبر به اعتمادا على العرف في مقابلة الفعل للإشارة الى أن المراد
كف مخصوص مراعى فيه قيد الحيثية أو غيرها على وجه ما تقدم وان كلام الجلال لا يحتمل
غير هذا (هذا) والتمين في الجواب هو ما أجاب به عبد الحكيم لانه الموافق لاصطلاح النحاة من
الفرق بين المعنى المأخوذ من لفظ المصدر الذي هو اسم بدل على معنى مستقل والمعنى المصدرى
كذلك المأخوذ من الفعل الذي هو معنى مستقل أيضا وبين المعنى الحرفى المستفاد من الحرف
كالكف عن الزنا المستفاد من كف عن الزنا والكف عن الزنا المستفاد من لا وزن
وكلا ابتداء من البصرة المستفاد من ابتدأت من البصرة والابتداء منها المستفاد من قولك من
البصرة في سرت من البصرة وهكذا واصطلاح النحاة هو المرجع في ذلك * وكتب العطار على
قول الجلال فانها خلقت من الشياطين أى ان الابل خلقت من الشياطين أى طبعت على
طباعهم من النور واتوحش فهو على حد خلق الانسان من عجل أى واذا كانت على طبع
الشياطين كانت اعطائها مظنة الشياطين لان اتحاد الطباع مظنة ائتلاف الذوات كما قيل شبيه
الشيء منجذب اليه اه أى فخلق هنا بمعنى الطبع الذى منه الخليفة بمعنى الطبيعة وجرت
العادة في استعمال العرب ان كل شيء مستقبح أو مؤذ ينسب للشيطان قال تعالى حكاية عن
موسى عليه السلام فيما عمله من القتل (انه من عمل الشيطان) أى من جنسه والشيطان كل متعبد
مؤذ مستقبح سواء كان من الانس أو الجن أو البهائم والا وفقى ان يكون الحديث لبيان النهي
عن الصلاة في المحلات المتذرة لانها مؤذية كالشياطين خصوصا على القول بنجاسة بولها وبرعها
وحينئذ لا يكون النهي خاصا بمواطن الابل فى المعنى * وكتب ابن قاسم على قول الجلال
ولا يخرج عن الخصوص فجعله جوابا عن سؤال مقدر حاصله ان الكراهة التحققة بدليل
الاجماع والقياس لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم ان اعتبر فيه النهي الخصوص وكل
منهما ليس نهيافضلا عن ان يكون مخصوصا فليس منشأ السؤال مجرد ان كلا منهما ليس
مخصوصا والا فالاجماع على الخصوص أو قياس الخصوص مخصوص ويحتمل ان منشأ
السؤال مجرد ما ذكر كما هو ظاهر لفظ الشارح وفيه نظر فليتأمل اه ونقله العطار حاذقا قوله
وفيه نظر وزاد على ما يدنا من نسخ ابن قاسم وحينئذ يكون الملحوظ مجرد الاجماع والقياس
من غير ملاحظة خصوص الجمع عليه والقياس فتأمل اه ابن قاسم كذا نقله العطار ثم بين وجه
التأمل بان الكلام فى الاجماع والقياس التبيين للكراهة لا مطلق اجماع وقياس حتى يتم
ما ذكره وقد فهم من كلامه مخالفة منشأ السؤال لمورده وهو كذلك كما صرح به غير واحد من
المحققين فان مورد السؤال التعريف الضمنى المستفاد من التقسيم ومنشأؤه ما ذكره قدبر اه

أى أن منشأ السؤال هو أنه اعتبر في التقسيم كون الاقتضاء في المكروه بنهى مخصوص ومورد السؤال هو التعريف الضمني كما قال فكان منشأ السؤال مخالفاً لمورده وهذا الذى جعله المطار وجه التأمل هو بعينه وجه النظر على النسخ المذكور فيها ذلك وأقول قال الزركشى فيها تقدم وينبغى أن يتنبه لأنه ليس المراد بالنهى المقصود أن يكون نصاً ولا بد فإنا نراهم يحكون بكراهة أشياء لا نص فيها والمراد أن النهى يدل عليه دليل أما نص وأما إجماع وأما قياس غير ذلك من الأدلة عند من يراها وهذا الكلام صريح في أن منشأ السؤال ومورده شيء واحد وهو تقييد النهى في قسم المكروه بالمقصود في كلام إمام الحرمين أو المخصوص في كلام المصنف على أننا متى جعلنا منشأ السؤال أنه اعتبر في التقسيم كون الاقتضاء في المكروه بنهى مخصوص كان هو أيضاً مورده ويتبع وروده عليه أن يكون وارداً على التعريف الذى تضمنه التقسيم ومما لا شبهة فيه أن الجلال أخذ كلامه هذا من الزركشى وكتب ابن قاسم على قوله وذلك من المخصوص فبحث فيه بأن اللازم مطلق السند أما كونه نهياً مخصوصاً فنأين بل يجوز أن يكون سنده غير المخصوص فإن قيل إن الإجماع على الكراهة لا يكون إلا مستنداً لمخصوص قلنا هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصاً وتخصيص الكراهة بما كان نهياً لمخصوص اصطلاح حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الإجماع وقد يجاب بأن حدوده لا ينافى اعتبار الخصوصية في الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر الخصوصية في الكراهة الشديدة التى قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتأمل انتهى ونقله المطار وسكت عليه ولا يخفى أن الكلام النفسى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف الذى هو الحكم ينحصر في الأمر والنهى المخصوصين والخطاب اللفظى موافق للخطاب النفسى لانحادهما في الماهية كما سبق وغاية الأمر أنه يلزم من الأمر بالشيء النهى عنه ضده ويلزم من النهى عن الشيء الأمر بضده والنهى الذى استفيد من الأمر ليس نهياً مخصوصاً ولا مقصوداً فلما أجمعوا على ما يقتضيه الأمر الغير الجازم من النهى لا يكون الاختلاف الأولى لا مكروهاً وكذلك القياس فكان الإجماع والقياس اللذان يدلان على الكراهة وهما دليلان على الكلام النفسى كثقف الكتاب والسنة لا يستندان إلا لنهى مخصوص مقصود ومن ذلك تعلم أن مستند الإجماع الدان على الكراهة لا يكون مستنده إلا نهياً مخصوصاً مقصوداً فقدر وإنما لم يتعرض في البحث لدليل القياس لظهور أنه لا يكون إلا مخصوصاً فلا يحجى فيه البحث وكتب على قوله كما يسمى متعلقه بذلك فنقل اعتراض شيخه العلامة بأنه لا شك أن الخطاب المذكور متعلق بترك الشيء والمسمى بذلك هو الشيء لا الترك الذى هو متعلق الخطاب أه أى فإن ذلك الترك ليس خلاف الأولى بل هو الأولى كما صرح به الشيخ في تدريسه

ثم قال كما أن الترك متعلق الخطاب كذلك الشيء نفسه متعلقه أيضا لأنه متعلق الترك الذي هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بالواسطة غاية الأمر أنه محتاج لقرينة على إرادته لتبادر المتعلق بلا واسطة أو احتماله وقرينة موجودة وهو قول الشارح فعلا كان كلفر مسافر الخ فتمثله بذلك الذي هو متعلق المتعلق دليل على أنه المراد وحاصل ذلك أنه عبر بما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل ذلك لا اشكال عليه وبعد أن قال أنه رأى عن شيخه مضمون هذا الجواب كما قاله في درسه قال واعلم أن الترك في قوله أو تركا المثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهي عن تركها والنهي معناه طلب الترك فحصل معنى النهي عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وبهذا قد علم أن المتعلق بلا واسطة لا يكون الا تركا والمتعلق بالواسطة قد يكون تركا كما في ترك الضحى وقد يكون فعلا كما في فطر المسافر فتأمل اه ونقله العطار مع زيادة نسبة ابن قاسم أيضا حيث قال وبما مر يعلم اندفاع الاشكال بأن في كلامه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره اه أى لان أصل القسم هو الترك فكيف يقسم الى ما هو فعل وترك وحاصل الجواب اننا قسمنا الترك الذي هو القسم الى ترك فعل وترك فلم يقسم الترك الذي هو القسم الى فعل وترك كما توهم وكتب ابن قاسم على قوله المدلول عليه بغير المخصوص فاستشكل ذلك لاقتضائه أن لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعاً اذ ليس فيه الا صيغة الامر الدالة على طلب الفعل وأجاب بقوله اللهم الا ان يدعى ان فيه صيغة مقدرة وفيه نظر فليتأمل اه وبعد ان نقل العطار هذا الاشكال أجاب هو بقوله سلمنا هذا الاقتضاء لكن المراد هنا الصيغة بالقوة لان ورود صيغة الامر بالمندوب المفيدة للنهي عن ضده في قوة ورود صيغة النهي عن ضده فلا اشكال اه * وقد نقل البناني هذا الاشكال وجواب ابن قاسم فكتب عليه شيخنا بأنه لا حاجة اليه بل المراد الصيغة بالقوة الى آخر ما مر عن العطار والفرق بين ما أجاب به شيخنا تبعا للعطار وما أجاب به ابن قاسم ان جواب شيخنا معناه ان صيغة الامر بالمندوب هي صيغة نهى بالقوة لا ستلزامها النهي عن ضده وجواب ابن قاسم معناه اننا ندر صيغة أخرى للنهي الذي يستلزمه الامر بالمندوب ولذلك قال شيخنا لا حاجة اليه وقال ابن قاسم نفسه وفيه نظر فليتأمل كما تقدم وكتب ابن قاسم على قوله وقسم خلاف الاولى زاده المصنف الخ فنقل اعتراض شيخه العلامة بأن هذا المسمى صحيح واما أخذ الاسم فلا لان تسمية الشيء المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة والله الاسماء الحسنى والصفات العلا اه وسبقه الكمال في حاشيته الى هذا الاعتراض

ويمكن أن يقال ان كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبنيا على أن المراد بأخذ الاسم منهم انه اصطلاح لهم فلا نسلم أن المراد ذلك وان كان مبنيا على أن المراد بأخذه أنه اصطلاح على ذلك فتوصل من كلامهم لانهم لما أطلقوا خلاف الاولى على متعلق الطلب صح أن يبنى على ذلك اطلاقه على نفس الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكانه على حذف مضاف أي ذوخلاف الاولى أي الطلب المتعلق بخلاف الاولى والطلب لتركه فلا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك بعدم الاستلزام الذي ذكره لان عدم الاستلزام لا ينافي الصحة كما هو واضح واما الشناعة فقد يخفف أمرها ان الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التي هي منشأ المحذور ومع ذلك فلا يخفى صوبة هذا الاسم على القلوب اه وقال المطارب بعد ان نقل كلام الناصر وجواب ابن قاسم عنه أقول دعوى ان الاسامي الاصطلاحية لا يلزم ملاحظة معانيها اللغوية يبطلها استقراء المقولات كيف والمنقول لا بد فيه من المناسبة بينه وبين أصله فتأمل لا يقال اطلاق الكراهة أشنع من اطلاق خلاف الاولى لانا نقول ان خلاف الاولى اشهر استعماله في مخالف الاولى ولم يشتهر استعماله في شيء غيره بخلاف التحريم والكراهة فانه قد اشتهر استعمالهما في مثبت الحرمة ومثبت الكراهة وفي متعلقهما فلم يلزم من اطلاقهما المذكور منافاة للادب اه ونقل الباني كلام الناصر وجواب ابن قاسم فاعترض شيخنا في تقريره عليه على قوله لا يلزم فيها ملاحظة معانيها الخ بما اعترض به المطارب على ذلك وساق عبارته السابقة وأقول قد علمت مما قدمناه ان الزركشي قال في التنبية الاول ان المصنف متبع في ذلك امام الحرمين فانه ذكره في كتاب الشهادات من النهاية وفرق بينه وبين المكروه بما قاله المصنف وان خالته في العبارة وان والد المصنف قال في بعض مؤلفاته وأول من علمناه ذكر هذا امام الحرمين الا ان قال الزركشي قلت ولم ينفرد الامام بذلك فانه أي الامام قال وبين الكراهة والاباحة واسطة وهي خلاف الاولى والتعرض للتفصيل بينهما مما أحدثه المتأخرون اه كلام امام الحرمين الذي نقله الزركشي وهو صريح في ان الذي أطلق خلاف الاولى على مثبت وجعله واسطة بين الكراهة المطلقة وبين الاباحة المطلقة هم المتأخرون من الفقهاء ومنهم امام الحرمين ولذلك قال الجلال وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذا من متأخري الفقهاء الخ فالذي أخذه المصنف من كلام متأخري الفقهاء وزاده على الاصوليين هو ذات قسم خلاف الاولى باسمه وسماه فالذي أحدث هذا القسم باسمه وسماه واصطلاح عليه هم متأخروا الفقهاء والمصنف متبع لهم في ذلك على انك قد علمت ان المتقدمين كانوا يبرون عن الكراهة التي هي بنهي مخصوص بالكراهة الشديدة وعن التي بنهي غير مخصوص بالكراهة غير الشديدة فالتأخرون للاختصار في الاسماء وتمايز المسميات خصوا لفظ الكراهة بالكراهة الشديدة

واطلقوا لفظ خلاف الاولى على غير الشديدة فليس ماصنه المتأخرون غريبا عما صنه
 المتقدمون بل هو منه قريب وأما قول العلامة وفيه شناعة ظاهرة الخ فراه به والله أعلم كما
 هو ظاهر قوله في آخر كلامه والله الاسماء الحسنی والصفات العلی ان هذه الاقسام أقسام للخطاب
 النفسی وهو من صفاته تعالى فتكون أقسامه أيضا من الصفات والصحيح ان الاسماء والصفات
 توقيفية لا يجوز شرعا اطلاق لفظ ولولم يؤم نقصا عليه تعالى بطريق الاسمیه ولا بطريق الوصفیه
 الا بعد ورود اطلاقه صريحا بلفظه عليه تعالى في لسان الشارع بطريق صحيح يصح الاخذ
 به من كتاب أو سنة فأبالك اذا أوهم نقصا وشناعة كللفظ خلاف الاولى وعلى ذلك لا يختص
 الاعتراض بخلاف الاولى بل يكون مثله التحريم والكراهة والایجاب والتدب فان هذه
 الالفاظ متى اعتبرت معانيها صفات لله تعالى لا يجوز شرعا اطلاقها عليه تعالى بطريق الاسمیه
 ولا بطريق الوصفیه لافرق بين ما يؤم منها نقصا وشناعة وما لا يؤم شيئا مما ذكر على الصحيح
 عند أهل السنة وحينئذ لا ينفع شيئا في دفع الاعتراض على التحريم والكراهة قول المطار
 لا نقول خلاف الاولى اشتهر استعماله في مخالف الاولى الخ لانه ان كان مراده الاشتهار
 عند الشارع وان هذا الاطلاق ثابت بالكتاب أو السنة الصحيحة اطلاقا صريحا فغير مسلم
 لانه لم يرد اطلاق لفظ من هذه الالفاظ بطريق الاسمیه أو الوصفیه عليه تعالى اطلاقا صريحا
 ولا غير صريح فضلا عن الشهرة وان أراد بالاشتهار اشتهار ذلك الاطلاق عند الاصوليين
 والفقهاء فلا يفيد شيئا في دفع الاعتراض متى سلمنا مبنى الاعتراض وانها صفات لله تعالى لان
 اطلاق ما لم يرد باطلاقه صريحا عليه تعالى كتاب ولا سنة صحيحة كما يتنع على غير الاصولي
 والفقهاء يمتنع عليهما أيضا بل هما أولى وأحق بالامتناع لانهم القدوة المعتنون بالعلوم الشرعية
 وعلم الحلال والحرام منها ولهذا قال ابن قاسم بناء على اعتقاده ولا يخفى صعوبة هذا الاسم
 على القلوب اه ولا شك ان مثل هذا الاسم غيره من باقى اسماء تلك الاقسام ان سلمنا مبنى
 هذه الشناعة وانها صفات له تعالى ولكن كل هذا غلط في غلط أوقعهم فيه ان الكلام
 النفسی صفة له تعالى وان هذه أقسامه فتكون صفات له تعالى أيضا وهذا خلاف الواقع بل
 الواقع ان هذه الاقسام انما هي اقسام لصفة الكلام النفسی وهي التعلق بفعل المكلف بالاقضاء
 والتخيير وليست أقساما لنفس الكلام النفسی وجمالها أقساما للكلام النفسی انما هو باعتبار
 هذا التعلق لا باعتبار ذاته ولذلك يعبرون في التقسيم تارة بقولهم فان اقتضى الخطاب الخ
 كالمصنف وتارة بقولهم والاقضاء ان كان جازما الخ ومع ذلك يحملون الايجاب نفس افضل
 الذى هو الامر النفسی ويقولون انه صفته تعالى الخ وذلك على طريق التسامح بلا ريب كما
 تقدم ومتى تبين لك ان هذه الاقسام في الواقع ونفس الامر ليست الا اقساما لتعلق الكلام

النفسى لا للكلام النفسى نفسه والكلام النفسى هو الصفة لانتميته تعلم ان لاشئ من هذه الاقسام صفة له تعالى أصلاً حتى يلزم من اطلاق لفظ التحريم أو الكراهة وخلاف الاولى على بعض هذه الاقسام فى اصطلاح القوم شناعة أو يتوقف اطلاق ذلك على اذن به من قبل الشارع فعانى هذه الالتاظ معان استنبطها الأصوليون والفتاوى من كلام الشارع واصطلحوا على اطلاق كل لفظ منها على قسم يناسبه كما يصطاح غيرم من أرباب الفنون على مثله فى علومهم فاعرف الحق لاهله * وكتب ابن قاسم على قول الجلال فظراً الى جميع الاوامر التديبة فقتل عن شيخه الشهاب ان معنى ذلك ان النهي الطالب لترك شئ المستفاد من الاوامر وان كان فى نفسه خاصاً لانه مرتبط بشئ خاص لكنه يتوقف طلبه لترك ذلك الشئ على شئ عام وهو ان الامر بالشئ نهى عن ضده جاز ان يقال لانه عام بسبب توقفه على عام اه وبعد ان ذكر حاصل كلام شيخه المار قال ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض مشايخنا حيث قال الظاهر انه لو ورد ناه عام متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وان أمر التنبه نهى خاص بالنسبة الى ضده سيما ان قلنا انه عينه كما سيجىء فالاصوب الاحسن تمييز امام الحرمين بالمقصود وغير المقصود أى بالذات وان كان مقصوداً بالتبع اذ لا يسوغ نفي قصد الشارع له بالكلية اه وذلك لان النهي الصريح وان كان الناهى عاماً غير متوقف على العموم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على العموم بخلاف الضمنى فانه انما يثبت لتعلقه بثبوت ذلك العام وامر التنبه وان كان نهياً خاصاً بالنسبة الى ضده الا ان ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الامر العام كما تقرر اه و باقى كلامه مناقشة لنظية أعرضنا عنها لعدم الفائدة فى ذكرها وقد نقله المطار ملخصاً وكذا البناني وقال شيخنا فيه أى فى قوله الا أن ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الامر العام ان استفادة الاحكام من الادلة كلها تحتاج الى قواعد الاصول العامة وذلك لا يضر فى كون أدلتها مخصوصة كالنهي المخصوص الا أن يقال الثابت هنا بالقاعدة الكلية نفس النهي بخلاف غير ما هنا فان الثابت كونه للتحريم مثلاً وفيه أيضاً ان كلام الشهاب يفيد ان قوله نظراً متعلق بقوله أى العام ويلزم خلو عدل عن التعليل وبمجرد الاخبار عن العدول لا قائمة فيه الا ان يقال فيه قاعدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير المخصوص بالعام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض كذا قيل وفيه ان ذلك الاعتراض انما نشأ من العدول فلا حاجة اليه حتى يترتب الاعتراض ثم يدفع وبعد ذلك فكل هذا نكتة للعدول ووجهه فالاولى ما تقدم لتعرف رد ما قاله المحشى فى القولة الثانية اه والمراد مما تقدم ما قاله أولاً من أن قول الشارع وعدل جواب عنها يقال لم عدل عن كلام من أخذ منه بتغير العبارة اه فقوله

نظراً الى جميع الخ متعلق بعدل والفرض يان نكتة العدول ووجهه وذلك لان
الامام كما نقله الزركشى عنه فيما سبق وقال ينبغي أن يتنبه لانه ليس مرادنا بالنهي المتصود
بان يكون نصاً ولا بد الى آخر عبارته السابقة يعنى وغير المتصود مالم يس كذلك فقد الامام ان
الفرق بين المتصود وغير المتصود ان النهي في الاول يستفاد من صيغة الدليل المذكور بالفعل
ويكون هو المتصود منها أولاً وان النهي في الثانى لا يستفاد من صيغة الدليل المذكور بالفعل
وانما الصيغة التى ذكرت تدل على الامر بالشئ ويؤخذ منها النهي عن ضده فتكون صيغة
النهي مذكورة بالقوة بالفعل ولاشك ان الانسب بهذا الفرق التعبير بالخصوص وغير الخصوص
وان صح أيضاً التعبير بما عبر به امام الحرمين ولذلك كتب شيخنا على قول الجلال نظراً الى
جميع الاوامر الخ فقال أى الى ثبوته بها وكونها ضابطة له يعنى انه أراد بهذا العدول التنبيه
على ضابطة هذا النهي بانه ما يفيد الامر بالشئ مطلقاً لا ما يخص شيئاً دون آخر كباقي النواهي
الخصوصية فلما احتاج للتعبير عن هذا بغير الخصوص لتلك النكتة عبر عن مقابله بالخصوص
بخلاف التعبير بغير المتصود فانه لا يعينه بتعين موارد اه * والحاصل ان المراد على كل من العبارتين
ان النهي يستفاد من صيغة الدليل الموضوع له نحو لا تفعل متى كان غير جازم يدل على الكراهة
وهو ان اراد بالمتصود فى عبارة الامام وبالخصوص فى عبارة المصنف والنهي المستفاد من صيغ
أوامر التندب فقط يدل على خلاف الاولى وهو المراد بغير المتصود فى عبارة الامام وبغير
الخصوص فى عبارة المصنف ولاشك ان النهي الذى يدل عليه صيغ أوامر التندب منه ما يكون
مقصوداً بالذات من صيغة الامر كالنهي المستفاد من كف عن كذا ونحوه مراداً به غير الجازم
ومنه ما يكون مقصوداً بالتبع كالنهي المستفاد من صل الضحى فالتعبير بغير المتصود لا يعم ولا يشمل جميع
انواهي الاستفادة من جميع الاوامر الندية لان منها ما هو مقصود بالذات كما علمت فيجب ان
يؤول غير المتصود بان يراد به ما لم يستفد من صيغة الدليل نفسها بان كان مستفاداً تبعاً من
صيغة أوامر التندب اسكن لما كان لا يلزم من كونه مستفاداً من صيغة الاوامر تبعاً أن يكون
غير مقصود بالذات بل يجوز مع ذلك أن يكون مقصوداً بالذات لم يكن التعبير بغير المتصود
شاملاً بالنظر لجميع الاوامر الندية بخلاف التعبير بغير الخصوص أى بالشئ كما نبه عليه الجلال
فانه عام شامل لجميع أقسام النهي المستفاد من جميع صيغ الاوامر الندية فقول الجلال تفسيراً لغير
الخصوص أى العام توطئة لوجه العدول ونكتته المشار الى ذلك بقوله نظراً الخ فكان قوله نظراً
الخ تعليلاً بلا شبهة لقوله وعدل الخ ومما قرناه تعلم سقوط كل ما أوردوه هنا وقول الجلال
والاختلاف فى شئ أمكروه هو الخ قصد به دفع اعتراض الزركشى على انصاف بقوله وهذا
الذى ذكره من الفرق متعقب الخ وقد دفعه من وجهين الاول ان ظاهر قول الزركشى فان

الاصحاب الخ ان هذا الاطلاق متفق عليه بين الجلال ان هذا الاطلاق موضع خلاف لاموضع وفاق وان الذى أطلق خلاف الاولى على ما ذكر هو بعض الاصحاب لا كل اصحاب الوجه اثناني ان ظاهر قول الزركشى وهذا الذى ذكره فى ائرق الخ ان من المتأخرين من يخالف فى هذا الفرق فدفعه بأنه لاخلاف بين هؤلاء فى الفرق بما ذكر وان منشأ الخلاف بين هؤلاء الاصحاب هو خلافهم فى تطبيق الفروع على هذا الفرق وان من أطلق على صوم يوم عرفة لمن بعرفة خلاف الاولى بنى قوله على ان النهي مستفاد من صيغة أمر التدب ولا يقول انه ثابت بنهي مخصوص ويقول ان حديث أبى داود ضعيف لا يجوز الاخذ به ومن قال بكراهته بنى قوله على انه ثابت بنهي مخصوص وهو هذا الحديث وان الحديث ليس بضعيف عنده وحينئذ يكون الحكم ثابتاً بنهي مخصوص على انك قد علمت ان المتقدمين أيضاً يقولون بهذا الفرق غاية الامر انهم اصطالحوا على التعبير عما ثبت بالنهي المخصوص بالكراهة الشديدة وفيما ثبت بنهي غير مخصوص بالكراهة الغير الشديدة والمتأخرون عبروا عن الاول بالكراهة وعن اثناني بخلاف الاولى فالخلاف بين المتقدمين والمتأخرين فى العبارة لا فى نفس الفرق فاعرف الحق وتمسك به تزدد علماً

وكتب المطار على قول الجلال بين فعل الشيء وتركه فقال يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كتحصيل كثارة اليمين لان ترك الشيء أعم من أن يكون الى بدل أولاً ناصر اه واعترضه شيخنا فقال قول الشارح بين فعل الشيء وتركه أى بان يكون المقصود بالذات التخيير بين الفعل والترك فما قيل يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الى آخر ما تقدم عن الناصر ليس بشيء لان المخير فيه فى خصال الكفارة انما هو فعل كل منهما بدل الآخر كما هو صريح نصوصها لا فعل كل منها وتركه وان كان لازماً لذلك فتدبر اه

وانما حمله شيخنا على ذلك لاعلى ما هو أعم كما قال الناصر لان التخيير بين أشياء مخصوصة من قسم الواجب المخير فالنصوص الواردة فيه للإيجاب لا للإباحة والاباحة انما أخذت بطريق اللزوم فمضى مستفادة من اشارة النص لا من عبارته والكلام هنا فى بيان الاقسام وتمايزها وقد يقال ان نصوص الواجب المخير حينئذ قد دلت بعبارتها على الإيجاب وبإشارتها على إباحة ترك البعض الى البعض الآخر وهى باعتبار الداليتين خطاب ويجب ان يكون الحكم المستفاد من الخطاب باعتبار الداليتين داخلاً فى التقسيم والا كانت القسمة غير حاصرة فالوجه ما قاله الناصر من ان المراد من التخيير فى الإباحة ما هو أعم

وكتب المطار على قول الجلال ذكر التخيير سهو فقال تكلف من دفعه باوجه منها ان المراد بالاقتضاء الاقادة على طريق المجاز لا خصوص الطلب كما هو مبنى الحكم

بالسهو ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنها ان يقتضى يأتى بمعنى اعلم وبمعنى أدى غاية
انه استعمال المشترك فى معنييه وهو جائز ومنها انه يجوز ان يقال انه على تضمين اقتضى معنى يصلح
لان يقع على التخيير أيضا أو أفادة الخطاب التخيير من باب علقها تبنا وماء باردا اه ورد
عليه ان ذلك من خصائص الواو وكلها تمحلات اه وأجاب شيخنا ضمنا فى كلامه فقال
ثم الاقتضاء كما عرفت هو التعاقب المخصوص وليس من ضرورياته ان يكون طلبا بل قد يقصر
بالاستلزام والدلالة فلا يكون ذكره بالنسبة للإباحة سهوا فليتأمل اه وأقول قد عبر صاحب
مسلم الثبوت كما عبر فى المنهاج بقوله أو خير عطفنا على اقتضى فجعل التخيير مقابلا للاقتضاء
فاعترضوا عليه كما قاله المولوى محمد بن عبد الحق فى شرح منيات مسلم الثبوت بانه ان كان
فى التخيير طلب كان داخلا فى الاقتضاء فلا يصح جملة مقابلا له وان لم يكن فى التخيير طلب
صححت المقابلة ولكن يلزم أن لا يكون حكم الاباحة انشاء أى مدلول لا للامر وأجابوا بان فى
التخيير طلبا ولكنه طلب بشرط مشيئة المطلوب منه ومعنى هذا ان شئت الفعل فافعل وان
شئت الترك فترك والمراد بالاقتضاء الطلب بشرط عدم المشيئة فتقابلا اه وهذا صريح فى
أن فى التخيير طلبا وانه داخل فى الاقتضاء المطاق الذى لم يؤخذ لا بشرط المشيئة ولا بشرط
عدمها بل أخذ لا بشرط شئ فيشمل الاباحة قن قيد بشرط عدم المشيئة جازما أو غير جازم
انقسم الى ماعدا الاباحة وان قيد بشرط المشيئة كن مختصا بالاباحة وهكذا فعل المصنف فانه
عطف التخيير على ما قبله فجعله داخلا تحت ما اقتضاء الخطاب حتى يكون حكم الاباحة
انشاء كغيره من الاحكام وداخلا فى الاقتضاء ويقابل ما قبله بتقييده بشرط المشيئة بان يكون
على وجه التخيير بين فعل الشئ وتركه فما قاله الجلال تمبيدا للاعتراض على المصنف حيث
قال أو اقتضى الخطاب التخيير هو مقصود المصنف وهو الذى قصد به التخلص من
الاعتراض الذى اعترضوا به على عبارة البيضاوى فى المنهاج وبين به انه لا يصح أن يجعل التخيير
مقابلا للاقتضاء كما صنع البيضاوى فى المنهاج فانه يقتضى ان لا يكون فى حكم الاباحة طلب
فيلزم ان لا يكون انشاء على انه مدلول الامر ولو تقديرا بلا شبهة غاية الامر ان يكون استعمال
الامر فى الاباحة مجازا كاستعماله فى النذب على الصحيح فلم يكن ذكر التخيير وجعله داخلا
فى الاقتضاء سهوا كما قاله الجلال بل المتعين هو ما عبر به المصنف لانه يدفع الاعتراض من
أول الامر ويوافق الواقع من ان فى الاباحة طلبا واقتضاء على وجه التخيير ومن ذلك تعلم انه
لا حاجة الى الاجوبة التى ذكرها الناظرون هنا وقدمناها عن المطار ومثلها فى ابن قاسم نقلنا
عن شيخ الاسلام والسيد السمرودى ونقلنا عن شيخه الناصر كما ان ما قلنا أوفق مما قاله
شيخنا وان كان الاقتضاء هنا بمعنى الدلالة ولكن المراد الدلالة على وجه الطلب الانشائى

قال المصنف (وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيجا وفاسدا فوضع وقد عرفت حدودها)
الضمير في ورد عائد للخطاب وهو قسم قوله فان اقتضى وانما عبر هنا بالورود لان الوضع ليس
لا مطلق الدلالة فان الحق ان كلاما من الامر اللفظي أو النهي اللفظي دال على الامر النفسي
أو النهي النفسي بمعنى اننا علمنا الاوامر والنواهي النفسية بالاوامر والنواهي اللفظية فان الامر
اللفظي متحد ذاتا مع الامر النفسي وكذلك النهي اللفظي مع النهي النفسي والامر اللفظي كما
يستعمل في الايجاب على طريق الحقيقة يستعمل في النذب والاباحة على طريق المجاز ولا يخرج
بذلك عن كونه دالا على الطلب وانه من قبيل الانشاء وكذلك الامر النفسي تارة يكون الطلب
فيه على وجه الايجاب وتارة يكون على وجه النذب أو الاباحة ولا يخرج عن كونه دالا على
الاقضاء والطلب وكذلك يقال في صيغة النهي اللفظي مع النهي النفسي وعلى كل حال دلالة افعل
أولا تفعل دلالة أنشاء لا بد فيه من الطلب والاقضاء لافرق في ذلك بين أفعل أولا تفعل اللفظين
وبين افعل أولا تفعل النفسيين ولا فرق بين ان يراد من صيغة افعل لفظية أو نفسية معنى الايجاب
محو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة أو النذب نحو صلوا الضحى أو الاباحة نحو كلوا واشربوا وكذا
قال في صيغة لا تفعل لفظية كانت أو نفسية والاقضاء والطلب في الجميع والتمايز بالقيود فما
أدق نظر المصنف فاعرف الحق لاهله

(قال المصنف وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيجا وفاسدا فوضع وقد عرفت حدودها اه)
قال الزركشي الضمير في ورد عائد للخطاب وهو قسم قوله فان اقتضى وانما عبر هنا
بالورود لان الوضع ليس فيه اقضاء ومقصوده ان الخطاب ينقسم الى طلب وهو يشمل
الاحكام الخمسة والى غير طلب وهو اما ان يكون مع التخيير وهو الاباحة وقد سبقت أولا
مع التخيير فهو الوضع والكلام الآن فيه وحقيقته الخطاب المتعلق بافعال للمكلفين لا بالاقضاء
والتخيير سمي بذلك لانه شيء وضعه الله في شرائعه لاضافة الحكم اليه تعرف به الاحكام
تبسيرا لنا فان الاحكام غيب والفرق بينهما من حيث الحقيقة ان الحكم في الوضع هو قضاء
الشرع على الوصف بكونه سببا أو مانعا أو شرطا وخطاب التكليف لطلب اداء ما تقرر
بالاسباب والشروط والموانع وانه لا يتوقف الوضع على العلم والبلوغ فان القتل سبب للضمان
وان صدر من الصبي والمجنون والنجاسة مانعة للصلاة بالنسبة للبالغ والصبي وكذا الوضع شرط
للصلاة بالنسبة اليهما وقسمه الى خمسة أقسام كما قسم خطاب التكليف الى ستة وكون السبب
والشرط والمانع من أقسام خطاب الوضع ظاهر واما الصحة والفساد فعلى الصحيح لانه حكم
من الشارع بذلك وقال ابن الحاجب انهما عقليان وعلم مما قررناه وهم من ادعى على المصنف
انه قصد ادخال الوضع في خطاب التكليف وكيف يكون كذلك وقد جعله قسيما له وحذا

فيه اقتضاء ومقصوده ان الخطاب ينقسم الى طلب وهو يشمل الاحكام الخمسة والى غير طلب وهو اما ان يكون مع التخيير وهو الاباحة وقد سبقت اولامع التخيير فهو الوضع والكلام حدوا بن الحاجب في ذلك ومنهم من أدخله في خطاب التكليف وهو اختيار الامام الرازي لان معنى كون الشيء شرطا حرمة ذلك الشيء بدوّن الشرط وكونه مانعا كذلك ومنهم من منع تسمية هذه الاشياء الوضعية أحكاما وقال انما هي علامات للاحكام وهو ضعيف اذ لا يخرج بذلك عن كونها أحكاما وقوله وقد عرفت حدودها اشارة الى أنواع التقسيم الاول فان بالحصر يعلم حد كل واحد بنفرده بان يؤخذ مورد التقسيم الذي هو مشترك بين جميعها ويميز كل واحد منها ويقيّد الاول بالثاني وهذه طريقة استعمالها المصنفون في كل حصر وفيه نظر لان مورد التقسيم قد لا يكون جنسا والمميز قد لا يكون فصلا فلا يعرف بهذا التقسيم حدودها الا ان يريدوا بالحد ما هو أعم من الحد والرسم والحاصل ان التقسيم الحاصر يجوز ان يخرج منه الحد ولا يجب ذلك لجواز وقوع التقسيم في أعم لا يكون جنسا بل عرضا عاما كقولنا الماشي اما ان يكون ناطقا أولا وليس حد الانسان انه ماش ناطق وقال الصنفان في شرح سيبويه انما يحذف الشيء لامتناع الحصر فاذا انحصر فلا ينبغي ان يحذف وانما وسط هذين ماسبق وبين قوله وقد عرفت حدودها ليم التقسيم وكأنه قصد بقوله عرفت حدودها التنبيه على الاستثناء بذلك عن الرسوم المذكورة في التهاج بعد التقسيم فان قلت كان ينبغي ان يقول فان ورد سببا أو شرطيا أو مانعا لان السبب نفسه ليس هو الحكم بل جعل الشارع اياه قلت ينبغي أن يكون انتصابها بمصدر محذوف أي بجعله الوصف سببا اه وقد نقله العراقي ملخصا وزاد عليه ان مقتضى عبارة المصنف ان في الاباحة اقتضاء وان تقدير كلامه وان اقتضى الخطاب التخيير والمعروف ان لا اقتضاء فيه فان الاقتضاء الطلب ولا طلب فيه وانما هي تخير بين الفعل والتارك اه وقد علمت ان الذي يدل على الاباحة هو أمر نفسي يعلم لنا بوجوده لظنا كما يدل على الوجوب وللتدب أمر نفسي كذلك وفي كل منهما اقتضاء وطلب ولكن الاقتضاء في الاباحة مشروط بالمشيئة والتخيير وانه في غيرها مشروط بعدم المشيئة والتخيير وقد مر مستوفى وقد نقل المزبن جماعة في الفرر اللوامع كلام الزركشي موافقا له وصرح بان الضمير في قول المصنف وقد عرفت حدودها راجع الى الاقسام الستة التي قسم اليها الخطاب التكليفي الذي هو القسم الاول وقد أخذ هذا من قول الزركشي وانما وسط هذا بين ماسبق وبين قوله وقد عرفت حدودها الخ فان ذلك بيان لان المراد حدود الانواع الستة في القسم الاول واعتراض على قول الزركشي والحاصل ان التقسيم الحاصر الخ قال كلامه خلله واضح لانه لم يتركه الخروج عن الحد والرسم اذ الرسم لا يشترط فيه ان يكون المميز فصلا بل يشترط ان لا يكون فصلا فاعلم

الآن فيه وحقيقته الخطاب المتعلق بأفعال المكنتين لا بالاعتضاء والتخير سمي بذلك لأنه شيء وضعه الله في شرائعه لإضافة الحكم إليه تعرف به الأحكام تيسيرا لنا فإن الأحكام غيب ذلك وما ذكره من المثال لا يؤخذ منه الحد فضلا عن الرسم فافهم ثم لا يلزم من جواز أن لا يؤخذ منه التعرف أن يكون في الكتب التي ادعى فيها المصنفون ذلك كذلك وما قاله انصاف فساد ظاهر فتظن أنه واقول غرض الزركشي بالمثل أن يبين أن التقسيم الأعم قد يكون عرضا عما لا جنسا لأن المثال عن قبيل الرسم بدليل قوله لأن مورد اتسمة قد لا يكون جنسا والمميز قد لا يكون فصلا وقوله لجواز أن يكون التقسيم فيما هو أعم ولم يدع الزركشي أن الرسم يشترط فيه أن يكون المميز فصلا ولا أن المثال من قبيل الرسم ولم يدع أيضا أنه يلزم من جواز أن لا يؤخذ منه التعرف أن يكون في الكتب التي ادعى فيها المصنفون ذلك كذلك بل مراده أنه لا ينبغي أن تكون طريقة ملتزمة مطردة في كل حصر بدليل قوله وهذه طريقة يستعملها المصنفون في كل حصر فلا خال في كلامه بل غرضه من كلامه واضح * وأما كلام انصاف فإن حملناه على مطلق تقسيم سواء جعل التقسيم جنسا والمميز فصلا كتقسيم الحيوان إلى ناطق وناهق وصاهل ونحو ذلك أو لم يجعل التقسيم والمميز كذلك فلا كلام في فساد وان حل على ما إذا كان مورد اتسمة جنسا والمميز فصلا فلا شك أن خرج اتسمة يكون حدا لكل قسم فإذا كانت اتسمة حينئذ حاصرة فلا ينبغي أن يحد لأن التقسيم حينئذ كاف ومنع عن تحديده وحينئذ لا فساد فيه ويحمل قوله فلا ينبغي أن يحد على معنى فلا يجب أن يحد وإن حل على معنى لا يجوز أن يحد يحمل على عدم الجواز في صناعة المصنعين جريا على طريقهم من سلوك الإيجاز * وقال الجلال وإن ورد الخطاب النفسي بكون الشيء سببا وشرطا وما لنا وصححا وفاسدا الواو للتقسيم وهي فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أي كون الشيء للعلم به معنى مع رعاية الاختصار ووصف النفسي بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع والشيء يتناول فعل المكلف وغير فعله كالزنا سببا لوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهر واتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي منه فوضع أي هذا الخطاب يسمى وضما ويسمى خطاب وضع أيضا لأن متعلقه بوضع الله تعالى أي بجعله كما سمي الخطاب المتقضي أو المخير الذي هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم وقد عرفت حدودها أي حدود المذكورات من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع فخذ الإيجاب الخطاب المتقضي للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس وسأتي حدود السبب وغيره من أقسام متعلق خطاب الوضع وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بأن ما عرف به رسوم لأحدود لأن المميز فيها خارج

والفرق بينهما من حيث الحقيقة ان الحكم في الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سببا أو مانعا أو شرطا وخطاب التكليف لطاب أداء ما تقرر بالاسباب والشروط والموانع عن الماهية فم يختصر فيقال لايجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسياق حد الامر باقتضاء الفعل والنهي باقتضاء الكف كما يحدان بالقول مقتضى للفعل والكف فالمبرعنه هنا بما عدا الاباحة هو المبرعنه فيها سياق بالامر والنهي نظرا هنا الى انه حكم وهناك الى انه كلام اه وأعاد الجلال الضمير في قول المصنف وان ورد الى مطلق الخطاب النفي لا للخطاب المهود الذي هو الخطاب التكليفي لبيان ان خطاب الوضع قسم للخطاب التكليفي لا قسم منه وقصد بذلك تبعا للزركشي كما تقدم عنه ان يرد على من ادعى ان المصنف قصد ادخل الوضع في خطاب التكليف وعلى قول العزيز جماعة وان قصد أى هذا المدعى الاعتراض فهو محتمل بقوة اذ يرجح العهد والمهود هو الخطاب المخصوص لا مطلق الخطاب اه وذلك لانه لا يمكن ارادة العهد في كلام المصنف بعد ان عطف قوله ورد الخ على قوله قبله اقتضى الخ فجعل الوضع مقابلا للاقتضاء لان الوضع لا اقتضاء فيه كما صرح به الزركشي فيها تقدم والالزم ان الخطاب المتعلق بفعل المكف بالاقتضاء أو التخيير الذي هو الخطاب المهود ينقسم الى ذلك والى ما يتعلق لا بالاقتضاء أو التخيير وهو باطل لانه يؤدي الى انقسام الشئ الى نفسه والى غيره المقابل له وقصد الجلال بقوله يكون الشئ الخ ان يرد ما قيل كان ينبغي ان يقول وان ورد سببا الخ فبين ان قول المصنف سببا منصوب بمحذوف وهو ما قدره وهو مأخوذ من قول الزركشي كما قدمناه قلت ينبغي ان يكون انتصابها الخ وقصد بقوله وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر ان يرد على قول العزيز جماعة في الفرردا على قول الزركشي قلت ينبغي ان يكون انتصابها الخ وفي النفس مما قاله شئ والسؤال منزع من كلام ابن الحاجب وهو راجع الورود اه وذلك لان ما حذفه المصنف وقدره الجلال والزركشي معلوم وحذف ما يعلم ولو معنى جائز خصوصا اذا كان لرعاية الاختصار وقصد بقوله واشئ يتناول فعل المكف وغير فعله الخ ان ما قدره بقوله يكون الشئ أولى من قول الزركشي أى بجمله الوصف سببا لازما قدره الزركشي لا يشمل ما ليس فعلا كالزوال وقصد بقوله من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع ان الذي عرف هو حدود أقسام خطاب التكليف وحد خطاب الوضع وأما حدود أقسام متعلق خطاب الوضع فهذه لم تعرف وستأتى وهى التى يتعلق بها غرض الفقيه أى ان أقسام متعلق خطاب الوضع لا تعلم من تقسيم خطاب الوضع في قول المصنف وان ورد الخ بخلاف أقسام خطاب التكليف فانها تعرف من تقسيمه بقوله فان اقتضى الخ ويعلم منه حدودها أيضا لان الاحكام الستة هى نفس تلك الاقسام وأما السبب

وانه لا يتوقف الوضع على العلم والبلوغ فان اتقتل سبب للضمان وان صدر من الصبي والمجنون والنجاسة مانعة للصلاة بالنسبة للبالغ والصبي وكذا الوضوء شرط للصلاة بالنسبة اليهما وقسمه الى خمسة أقسام كما قسم خطاب التكليف الى ستة وكون السبب والشرط والمانع من أقسام

واخوانه فليست أقساما لخطاب الوضع حتى تعلم حدودها من تقييده وانما هي أقسام لمتعلقه يرشدك الى ذلك قول الجلال وأما حدود السبب واخوانه من أقسام الخ فالأقسام هي السبب واخوانه ومقسمها متعلق خطاب الوضع لانفس خطاب الوضع لان خطاب الوضع انما تعلق بكون الشيء سببا الخ فالمقسم الى سبب وغيره انما هو الشيء الذي تعلق الخطاب بعمله كذا ومن ذلك نعم بطلان ما قاله شيخ الاسلام من أن أقسام متعلق خطاب الوضع تعرف مما ذكره بقوله وان ورد الخ خذ الشيء منه مثلا الخطاب بكون الشيء سببا لحكم شيء اه ووجه البطلان ان الخطاب بكون الشيء سببا لحكم شيء مثلا ليس من أقسام متعلق خطاب الوضع بل من أقسام خطاب الوضع نفسه والكلام في أقسام متعلقه لافي أقسامه لان غرض الاصولي انما يتعلق بأقسام متعلقه لا بأقسامه وكذلك غرض التقييد وهذه الاقسام التي تعلق بها غرض الاصولي والتقييد وهي لذلك قصدت بالبيان لم تعرف من تقسيم خطاب الوضع ولا من تقسيم خطاب التكليف وانما تعلق غرض الاصولي بهذه الاقسام لانها المعرف للاحكام في الاسباب أو يتوقف عليها أو على عدمها أو تتعلق بوصفها ومن هذا تعلم ان قول ابن قاسم الوجه انه

فيه تكرير من على مقصود المصنف بالنسبة لحد خطاب الوضع الخ هو المتعين

وكتب شيخنا على قول المصنف وصحيفا وقاسدا فنقل عبارة المضد تبعا لابن الحاجب ان الصحة والفساد ليسا من أقسام خطاب الوضع بل هما عقليان كما نقل ذلك المطار أيضا وقد علمت ان ما عليه المضد وابن الحاجب خلاف الصحيح وان ما عليه المصنف هو الصحيح كما قاله الزركشي وسيا في اتمام الكلام على ذلك * وكتب شيخنا على قول الجلال والواو في التقسيم الخ أي تقسيم الشيء الى هذه الاقسام لكن ينظر أولا الى أن الشيء ينقسم الى ما ذكر في نفسه ثم يرد الخطاب بان الشيء أحد هذه الاقسام الثابتة للشيء في نفسه أي يرد بان هذا الشيء سبب مثلا الذي هو في الواقع أحد هذه الاقسام ومن المعلوم انه متى كان أحد أقسام المقسم فقد تحقق المقسم فيه فلا يحتاج في تحققه لوجود غيره وحينئذ فنناد الواو هو مفاد أو التي لاحد الشئين هذا ما أراده ابن قاسم في دفع اشكال العلامة ولا خلل فيه بوجه خلافا لمن لم يفهم قاطال المقال اه ومراد شيخنا بمن لم يفهم قاطال المقال الشيخ المطار في حاشيته على الجلال ما قاله شيخنا جيد غير ان قوله لكن ينظر أولا الى ان الشيء منقسم الى ما ذكر الخ انما يظهر

خطاب الوضع ظاهر وأما الصحة والفساد فعلى الصحيح لأنه حكم من الشارع بذلك وقال ابن الحاجب انهما عقليان وعلم مما قررناه وهم من أدعى على المصنف أنه قصد ادخال الوضع في خطاب التكليف وكيف يكون كذلك وقد جمعه قسما له وحذى حذو ابن الحاجب في فيما اذا كان السبب مثلا عقليا ولا يظهر فيما اذا كان السبب مثلا شرعيا فان السبب الشرعي مثلا قبل الخطاب لم يثبت له شيء من هذه الاقسام على ان ما قاله شيخنا غير قاطع اعرف الاشكال من أصله فان حاصله ان مفاد الواو هو مفاد أو التي لاحد الشيئين والشارح يقول ان الواو للتقسيم وانها فيه أجود من أو كما قال ابن مالك وبتقتضي ذلك الذي قاله شيخنا لم يتم للشارح دعواه التي نقلها عن ابن مالك ومع ذلك فنحن لانحتاج في جعل مفاد الواو مثل مفاد أو التي للتوزيع الى تلك المقدمات التي قدمها شيخنا بل يكفي في الجواب ان يقال متى كان أحد أقسام المقسم قد تحقق المقسم فيه فلا يحتاج في تحقيقه لوجود غيره وهذا لا يختص بقسم دون قسم فكانت الواو مثل أو في تحقق المقسم في كل قسم استقلالا واما ان الواو أجود فيه من أو فلانها تفيد التشريك والاجتماع في الحكم فتفيد اشتراك جميع الاقسام في تحقق المقسم في كل واحد منها بدون حاجة الى وجود غيره وفي اجتماعها تحت هذا الحكم ولذلك قال شيخنا في تعليل ذلك لانها للجمع في الحكم فهي أنسب لجمع الحكم في أفراد المقسم وان كانت أو تفيد الانفصال الحقيقي بين الاقسام ففيها جودة من هذه الجهة لكن المقصود في التقسيم هو المعنى الاول فلم يكن كلام ابن قاسم وحده كافيا في دفع الاشكال بل لابد من ضمنية ما قدمه شيخنا من ان الواو للجمع وقصد الجلال بقوله وكذا حد الحدد بالجامع المانع الدافع الخ الجواب عن اعتراض الزركشى المتقدم بقوله وفيه نظر لانه مورد التقسيم قد لا يكون جنسا والمميز قد لا يكون فصلا الى آخر ما قدمناه عنه ووجه الجواب ان اصطلاح الاصوليين ان الحد عندهم هو الجامع المانع سواء كان مركبا من الجنس والفعل الذاتيين أو من غيرهما وقول الجلال لان المميز خارج عن الماهية يان لوجه اعتراض الزركشى وان كونه كذلك لا يمنع من كونه حدا في اصطلاح الاصوليين ووجه كون المميز هنا خارجا عن الماهية ما علمت من ان اقتضاء الخطاب الفعل أو الكف اقتضاء جازما أو غير جازم أو التخيير بمعنى دلالة على طلب ذلك الفعل أو الكف طلبا جازما أو غير جازم أو مقيدا بالمشيئة ولا شك ان الاقتضاء بهذا المعنى وصف خاص بالخطاب فهو من قبيل الخاصة كالضاحك للانسان فكان ممزا خارجا ولذلك قال شيخنا في يان ذلك كما يفيد تعليق المصنف كون الخطاب ايجابا مثلا على الاقتضاء ولذا قال الشارح فيما تقدم فهذا الخطاب يسمى ايجابا فلا يوجب هو نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل اقتضاء جازما فليس الاقتضاء من ذاتيات الايجاب أعني الخطاب والا لما صح اسناد الاقتضاء فيما تقدم اليه الا

ذلك ومنهم من أدخله في خطاب التكليف وهو اختيار الامام الرازي لان معنى كون الشيء شرطاً حرمة ذلك الشيء بدون الشرط وكونه مانعاً كذلك ومنهم من منع تسمية هذه الاشياء الوضعية احكاماً وقال انما هي علامات للاحكام وهو ضعيف اذ لا يخرج بذلك عن كونها

بالتكلف الذي ارتكبه وقد علمت ما فيه بما لا مزيد عليه بل الاقتضاء قيد في كون الخطاب ايجاباً مثلاً وقد تقدم ان الخطاب في كلام المصنف هو الكلام النفسى بقطع النظر عن التعلق أو معه ويكون قوله فان اقتضى الخ تفصيلاً لتعلقه وأما ما قاله ابن الحاجب من ان الخطاب هو الاقتضاء فالمراد من الخطاب المعنى المصدري كما يصرح به قول المضد في شرح الخطاب هو نفس قول افعل مع قول السعد في حاشيته أى على ما يناسب المعنى المصدري وقوله في التلويح الامر بطلق على صيغة افعل وعلى الطاب على جهة الاستعلاء بلا نزاع فن اعترض ما هنا بما في المضد والسعد فقد وهم ثم انه لما كان الخطاب ليس ايجاباً ونحوه الا باعتبار التعلق صح ان يختصر حد الايجاب بان يقال هو الاقتضاء اذ لا يتحقق مفهوم الايجاب الا به كما سبق تحقيقه أيضاً فالتقول بانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن ما ذكر اختصاراً له قول فاسد اذ مغايرته له لا تمنع الاختصار اليه لانه المحقق له فتأمل لتدفع شبه الناظرين اه وتصد شيخنا بقوله فالايجاب نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل الخ دفع اعتراض العلامة الذي نقله عنه ابن قاسم وغيره من ان انقسام التعريف الى حد ورسم خاص بالماهية الحقيقية كالانسان دون الامور الجعلية فانها ليس لها شيء داخل وشيء خارج بل كل الاجناس والنصول التي اعتبرها العقل ذاتيات لها فصارت حدودا واعتراض الشهاب بقوله وفيه نظر لما سياتى ان الاقتضاء هو نفس الخطاب اه وحاصل الدفع ان تعاريف الامور الجعلية منقسمة كذلك الى حدود ورسوم فان عرفت بما اعتبر من ذاتياتها جنساً وفصلاً كان التعريف حداً والا كان رسماً ولكن هذا لا يمنع من ان الاصوليين اصطاحوا على ان الحد هو الجامع المانع بلا فرق بين ما يكون بالذاتيات أو بغيرها فكان لها شيء داخل فيها وشيء خارج عنها من خواصها وما سياتى من ان الايجاب نفس الخطاب فالمراد منه انه نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل لا انه نفسه مطلقاً بقطع النظر عن التعلق أو معه وجعل الاسنوى هذا ونحوه حداً حقيقياً كما قاله الشهاب لا يمنع من ان الاقتضاء خارج عن النهاية لانه انما جعلها حدوداً حقيقية بناء على اصطلاح الاصوليين الذين يجعلون الحد الحقيقي هو الجامع المانع فهو يؤيد ما قاله الجلال وتصد شيخنا بقوله والا لما صح اسناد الاقتضاء فيما تقدم اليه الخ بيان عدم الحاجة الى ما أجاب به ابن قاسم من انه انما أسند الخطاب اليه مبالغة كما في جد جده اه وتصد بقوله وأما ما قاله ابن الحاجب من ان الخطاب الخ رد قول ابن قاسم وأما ما قاله شيخنا الشهاب فيؤيده ان جماعاً منهم المولى

أحكاما شرعية وقوله وقد عرفت حدودها إشارة الى انواع التقسيم الاول فان بالحصر يعلم حد كل واحد بمفرده بان يؤخذ مورد التقسيم الذى هو مشترك بين جميعها ويميز كل واحد منها ويقيده الاول بالثاني وهذه طريقة يستعملها المصنفون فى كل حصر وفيه نظر لان مورد التقسيم قد سعد الدين فى حواشى المضد صرحوا بان الاقتضاء هو نفس الخطاب فشارك شيخنا بما نقله عن ابن الحاجب والمضد والسعد نفسه فى حاشية المضد الى ان مرادهم من الخطاب الذى جعلوه نفس الاقتضاء هو الخطاب بالمعنى المصدرى لا الخطاب بمعنى الكلام النفسى وكلامنا فى الثانى لافى الاول فلا وجه لان يعترض بما قاله هؤلاء الجماعة على ما قاله الجلال فن اعترض على ما هنا بما فى المضد والسعد فقد وهم وأشار بقوله ثم لما كان الخطاب ليس ايجابا ونحوه الا باعتبار التماق صح ان يختصر الى آخره الى فساد قول ابن قاسم ويوافق ذلك قول الشارح نعم فيختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب الخ وابطاح وجه فساد ان كان نفس الخطاب لا يسمى ايجابا الا عند اقتضائه الفعل اقتضاء جازما وكذا الباقي كان الاقتضاء هو الذى به يتحقق كون الخطاب ايجابا فيكون الاقتضاء ليس من ذاتيات الايجاب ومغايرا له وكونه كذلك لا يمنع الاختصار اليه باعتبار انه الحق له فيقال هو الاقتضاء الجازم كما يقال الانسان هو الضاحك باعتبار ان الضاحك خاصة له فقول الشارح نعم يختصر فيقال الخ لا يوافق ما قاله السعد فى حواشى المضد كما زعم ابن قاسم وبذلك اندفعت شبه الناظرين كما قال شيخنا رحمه الله تعالى ومن ذلك تعلم انه لا حاجة الى ما تكلفه ابن قاسم من احتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل عنهم ان للمبزر خارج أو انه أجاب بذلك على سبيل التزل مع المعترض فلا ينافى انها حدود لا رسوم وان المميز ذاتى لا عرضى اه وتعلم أيضا انه لا حاجة الى ما دفع به بعض من كتب هنا أشكال الشهاب ونقله المطار مما حاصله حمل الاقتضاء هنا على ان معنى المصدرى وهو الطلب وفى قول الشارح على المعنى الذى أرادوه الى آخر ما نقله المطار عن هذا الكاتب من اتكلفات فان الاقتضاء فى الموضعين بمعنى الطلب وقد علمت ان كونه خارجا لا يمنع الاختصار اليه * وكتب شيخنا على قول الجلال نعم يختصر الخ مانعه قيل استدراك على ما سبق المفيد انه لم يبق اعتراض مع بقاءه بانه يمكن اختصار تلك التعاريف فينافى قول المصنف لا يمكن اختصار شيء من اثنين وفيه ان المصنف لم يصرح بتلك الحدود حتى يعترض عليه بذلك وانما ذكرها ضمنا فلا تطويل فى كلامه أصلا فالاولى ان يجعل قوله نعم استدراكا على قول المصنف عرفت حدودها مقتضى ان تلك الحدود عرفت مختصرة وغير مختصرة مع انه لم يعلم مما تقدم غير المختصرة اه وصاحب هذا القيل هو المطار فانه كتب على قول الشارح المتقدم ما نصه استدراك على قوله الدافع للاعتراض دفع به توهم انه لا اعتراض على المصنف بوجه

لا يكون جنسا والمميز قد لا يكون فصلا ولا يعرف بهذا التقسيم حدودها الا أن يريدوا بالحد ما هو أعم من الحد والرسم * والحاصل ان التقسيم الحاصر يجوز ان يخرج منه الحد ولا يجب ذلك لجواز وقوع التقسيم في أعم لا يكون جنسا بل عرضا عاما كقولنا الماشي اما ان يكون

فبين بانه بمتراض عليه بانه يمكن اختصار حدود الاقسام المذكورة فكيف يستقيم قوله آخر الكتاب ان اختصاره متمسك وروم نقصان منه متمذرا * ووجه دفعه ظاهر من كلام شيخنا فان المصنف لم يصرح بتلك الحدود حتى يقال يمكن اختصارها أولا يمكن وليس قصد الجلال الاعتراض على المصنف وانما هو استدراك لبيان ان الحدود التي عرفت هي الحدود المأخوذة من التقسيم واما غيرها فلم تعرف من هذا التقسيم * وكتب شيخنا على قول الجلال وعلى هذا القياس فقال أي فيقيد بالجازم في اقتضاء الترك الذي هو تعريف الحرام ويترك في غيره مع التقييد بالنهي المخصوص في المكروه وتركه في خلاف الاولى اه أي ويشترط مشيئة الفعل والترك في الاباحة كما قدمناه * وكتب شيخنا على قول الجلال باقتضاء الفعل الى آخره فقال أي مع ترك الجازم فيهما لعموم الاول للواجب والتدوب والثاني للحرام والمكروه وخلاف الاولى وكذا يترك التقييد بالنهي المخصوص وعدمه وكذا يقال كما يجب ان الغ اذا عرفت ذلك عرفت ان الشارح رحمه الله تعالى معترف بعدم ترادف حد الايجاب وما معه مع حدى الامر والنهي كلف وقد صرح بالجازم وغيره في حد الايجاب وما معه تصريحاً وقياساً وترك ذلك في حد الامر والنهي فهل بعد ذلك يقال انه فرع قوله فالمعبر عنه الغ على اتحاد التعريفين فلا والله لا يقدم عليه محقق ولا يكون الا ممن ترك ما بيني واشتغل بالخطوط بلا طائل فالحق الذي لا عيب عنده ان ذلك تفريع على اتحاد ما صدق الايجاب وما معه وما صدق الامر الذي اقتضى الفعل بعد التقييد بقيد الايجاب وهكذا الباقي ويدل على ذلك أيضا قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة الغ فانه لم يعبر الا عن كل واحد بخصوصه فيلزم ان يكون المعبر عنه فيما سيأتي بالامر هو ما صدق عليه القيد بقيد ما أريد الاتحاد به فلتأمل اه وقصد شيخنا بذلك دفع اعتراض العلامة الذي نقله ابن قاسم فان اعتراضه مبني على اتحاد التعريفين وترادفهما وان قول الشارح فالمعبر عنه الغ مفرع على ذلك كما صرح به العلامة وقد علمت ان التعريفين غير متحدين وان قوله فالمعبر عنه الغ مفرع على اتحاد الماصدين لا على اتحاد التعريفين وبهذا تعلم أيضا بطلان ما قاله المطار بعد ان نقل اعتراض العلامة وجواب ابن قاسم من ان هذا كلام غير تام فان الشارح فرع قوله فالمعبر عنه الغ على ان اتحاد الحد يوجب اتحاد الحدود ومعلوم لكل أحد ان الحدود هو المفهوم لا الافراد فالشارح وان لم يصرح بالترادف فقد لزم من كلامه ودعوى انه ليس في كلامه ما يدل عليه مكابرة اه وذلك لان كلام المطار أيضا مبني على ان قول

ما طفا أولا وليس حد الانسان انه ماش نادق وقال الصنار في شرح سبويه انما يجد اشياء
لامتناع الحصر فاذا انحصر فلا ينبغي ان يجد وانما وسط هذا بين ماسبق وبين قوله وقد عرفت
ليتم التفسير وكأنه قد قصد بقوله عرفت حدودها التنبيه على الاستغناء بذلك عن الرسوم المذكورة

الشارح فالمعبر عنه مفرع على اتحاد التعريفين وان اتحاد الحد يوجب اتحاد الحدود كما هو
واضح ولكن قول الشارح فالمعبر عنه الخ مفرع على اتحاد الماصدين كما علمت وجميع
ما كتب في هذا المقام ونقله ابن قاسم والمطار وغيرها خبط لا يلتفت اليه واعلم ان خطاب
التكليف هو الاصل وخطاب الوضع على خلاف الاصل فان الاصل ان يقول الشارع
بمقتضى امره ونهيه أو جبت عليكم كذا وحرمت عليكم كذا واما جعل الشارع الزنا سببا
لتحد جلدا أو رجما والسرقة سببا للقطع بخلاف الاصل بمعنى ان المتصور بالذات خطاب
التكليف نعم خطاب الوضع يستلزم خطاب اللفظ لانه انما يعلم به كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك
الشمس الآية وخطاب الوضع لا يشترط فيه قدرة المكف عليه ولا علمه به بخلاف خطاب
التكليف ولذلك يترتب المسبب على سببه وان لم يقدر عليه المكف ولم يعلم به لان السبب قد
يكون غير اختياري ويترتب المسبب عليه كذلك ألا ترى ان التريب يرث قرينة بناء على
تحقق سبب الارث وان لم يعلم الوارث به ولو ائنف التائم شيئا حال نومه أو رمى الرجل الى
صيد فاصاب انسانا ضمنه وان كان كل منهما لا يعلم بذلك ولا اختيار له فيه وهذه المسائل
مشتقة عليها بين الحنفية والشافعية وقد فرع الشافعية على ذلك تطبيق الحاكم على الغير لدفع الضرر
عن الزوجة فانه يقع وان لم يعلم به الزوج المطلق عليه ويستثنى مما ذكر في خطاب الوضع
شيان (أحدهما) أسباب العقوبات كالتصاص وسائر الحدود فلا بد فيها من العلم والقدرة فلا
يجب التصاص على المخطئ في ائقتل لهدم العلم ولا يجب حد الزنا في اشبهة لهدم العلم أيضا
ولا يجب الحد على من أكره على الزنا لعدم القدرة على الامتناع لان الاكراه ينسد الاختيار كما تقدم
في الثاني (الأسباب الناقلة للملك كالبيع والهبة والوصية ونحو ذلك فيشترط فيها العلم والرضا
المستلزم لاشتراط القدرة فلو تلتقط بلفظ ناقلة للملك وهو لا يعلم بتقصاه لكونه أعجميا مثلا لم يازمه
مقتضاه والنكاح ونحوه من العقود من قسم خطاب الوضع لكن عند الحنفية يشترط العلم
في النكاح ونحوه مما يستوى فيه الجسد والهزل بمقتضى اللفظ فقط ولا يشترط فيه الرضا والقدرة
بل المدار عندم في النكاح ونحوه على ان يكون العاقد أهلا للمقد حتى لو عقد النكاح وهو
هازل أو مكره أو طلق كذلك فقد تصرفه ولزم واذا تيمم المصلي ثم علم ان بقربه ماء ولم يعلم
به عند التيمم ولا وقت الصلاة فالأصح عند الشافعية المنصوص عليه في الام وجوب الاعادة
كذا في الروضة وفي التنقيح عن الام لاعادة وفي البوہی يجب ان يقال كما قال الجمهور

في المنهاج بعد التقسيم فإن قلت كان ينبغي أن يقول فإن ورد سببا أو شرطا أو مانعا لأن السبب نفسه ليس هو الحكم بل جعل الشارع إياه قاتل ينبغي أن يكون انتصابها بتصدر محذوف أى بجعله الوصف سببا

أراد أن لا إعادة إذا كان الماء خفيا وتجب الاعادة إذا كان الماء ظاهرا وهذا هو الصحيح اه
بالمعنى ومذهب الحنفية يوافق هذا التخصيص وهي مسألة من تيمم واناء في رحله فإن كان اناء بين يديه بأن كان من جهة الامام اعاد لأن الحال اتى عليها التيمم مذكرة فلا اعتبار بعدم علمه وإن لم يكن اناء بين يديه بأن كان من خلفه مثلا لم يعد ولو صلى وعليه نجاسة لم يلهها ثم علمها فعند الشافعية في الجديد يجب انقضاء وهو مذهب الحنفية أيضا وما أدخله البعض في خطاب الوضع من العزيمة والرخصة وجرى عليه الامدى سيأتى الكلام فيه واما ما زاده القرافى في أنواع خطاب الوضع من التقديرات الشرعية كاعطاء الموجود حكم المعدوم شرعا كأن خف المريض من استعمال الماء الموجود تلف عضو ونحوه فإنه يتيمم ويجعل الشارع الماء الموجود في حكم المعدوم وكاعطاء المعدوم حكم الموجود شرعا كالقتول الذى وجب بقتله الدية فإنها تورث عنه شرعا وتقضى منها ديونه مع انها انما تجب بونه ولا يمكن أن تورث عنه وتقضى منها ديونه الا إذا كانت مملوكة له قبيل موته لانه بعد موته خرج عن أهلية الملك فلا يدخل شيء في ملكه فقدر الشارع أن الدية موجودة ودخلت في ملك المقتول قبيل موته حتى تنتقل لورثته وتقضى منها ديونه ومن الحجج الشرعية التى يستند عليها انقضاء في احكامهم كالينة والاقرار والحلف والتكليف كما هو مذهب الجميع أو يمين أحد الخصمين مع نكول الآخر أو مع الشاهد الواحد عند الشافعية ومن واقعهم خلافا للحنفية فجميع هذا الذى زاده القرافى راجع في الحقيقة الى العلة أو السبب وليست مغايرة لذلك كما صرح به القرافى نفسه وليعلم أن خطاب الوضع وخطاب التكليف قد يجتمعان في ذات واحدة وقد يشرد خطاب الوضع بأن يوجد خطاب الوضع في واحد ولا يكون معه فيه خطاب التكليف بل يكون خطاب التكليف في شيء آخر وبهذا يكون الذى انفرد انما هو خطاب الوضع وأما خطاب التكليف فلا يشرد عن خطاب الوضع الا في مواضع قليلة فن الغالب انه لا يوجد تكليف في شيء الاوله سبب أو شرط أو مانع أو هو سبب لغيره أو شرط فيه أو مانع من شيء آخر الا في أمور فتأمل اجتمعها الايمان والكفر فلايمان واجب وهو سبب لصحة الدم والمال والسكر حرام وهو سبب لاستباحتها والزنا والسرقة محرمان وهما سببان للمقوبة المشروعة فيهما والمقود مباحة أو مندوبة في بعض الصور وهي سبب لا تنقل الملك ان كانت من العقود الناقلة للملك أو لترتب احكامها الاخرى ن لم تكن ناقلة للملك كالنكاح والطهارة وستر المورة واجبان وهما شرطان لصحة الصلاة

(قال المصنف والفرض والواجب مترادفان خلافاً لابي حنيفة وهو لتظلي) لا فرق عندنا بين الفرض والواجب بل هما مترادفان على مسمى واحد وهو ماسبق واحتج الامام ابو بكر بن السمعاني في

والاحرام واجب أو مندوب وهو شرط لصحة الحج والعمرة وما منع من ارتكاب المحظورات الحرمه فيه ومن صحة النكاح عند الشافعية الى غير ذلك من الاحكام ومثال افراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف زوال الشمس وسائر اوقات الصلاة وغيرها فاتها اسباب لوجوبها ولم يتعلق بنفس الوقت خطاب تكليفي فلا يكون واجبا ولا مندوبا ولا حراما ولا مكروها ولا مباحا لانه ليس من الافعال اصلا فضلا عن ان يكون من افعال المتكئين فلا يصلح لان يتعلق به خطاب التكليف فانه لا تكليف الا بفعل وكذلك رؤية الهلال في الصوم واقتطعت به ظهوره بعد الغروب في أول ليلة من الشهر بالافق وحولان الحول شرط في وجوب الزكاة والحيض مانع من الصوم والصلاة وغيرها وضابط هذا انقسم انه كل ما لا يكون في قدرة المكف تحصيله وتعلق به خطاب الوضع ومثال المواضع التي يتفرّد فيها خطاب التكليف عن خطاب الوضع الصلاة والصوم والحج والزكاة فان خطاب التكليف قد تعلق بها ولم يتعلق بها خطاب الوضع فليس واحد منها سببا لشيء ولا شرطاً في شيء ولا مانعاً من شيء من الاحكام التي يتعلق بها الخطاب وبهذا تبين ان ابواب التفقه كلها اربعة اقسام ﴿أحدها﴾ ما اجتمع فيه خطاب للتكليف وخطاب الوضع جميعاً من وجه واحد ﴿وثانيها﴾ ما كان فيه خطاب الوضع فقط ولا تكليف فيه ﴿وثالثها﴾ ما فيه خطاب التكليف فقط ولا يتعلق به خطاب الوضع فليس سبباً لشيء من الاحكام ولا شرطاً في شيء منها ولا مانعاً من شيء منها ﴿ورابعها﴾ ما كان فيه خطاب التكليف أولاً ثم خطاب الوضع بعد الوقوع وأمثلة الاقسام الاربعة تهلم مما تقدم وهذا التقسيم عند القائلين بالتحصيص خطاب الوضع في السبب والشرط والمانع وأما على قول من أدخل في خطاب الوضع الصحة والفساد والركنية كعض الخفية وعض الشافعية فلا يتفرّد خطاب التكليف عن خطاب الوضع في شيء فان الصوم والزكاة والحج والصلاة وان كان كل واحد منها لا يكون سبباً لحكم أو شرطاً في حكم أو مانعاً من حكم لكن يتعلق خطاب الوضع بكون كل منها صحيحاً أو فاسداً

(قال المصنف والفرض والواجب مترادفان خلافاً لابي حنيفة وهو لتظلي) اه * قال الزركشي لا فرق عندنا بين الواجب والفرض بل هما مترادفان على مسمى واحد وهو ماسبق واحتج أبو بكر ابن السمعاني في اماليه بحديث الاعرابي فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة بل ادخل كل ما أخرجه من اسم الفرض في جملة التطوعات ولو كان واسطة لبينها نعم فرق اصحابنا بين الركن والواجب حيث جعلوا الركن في الحج ما لم يحير بالدم والواجب

أما ليسه بحديث الأعرابي فإن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة بل أدخل كلما أخرجه من اسم القرائض في جملة التطوعات ولو كان واسطة لبينها نم

ما يجبر بالدم وقرت الحنفية بينهما فقالوا الفرض ماثبت بدليل قطعي كالصلاة والزكاة والواجب ماثبت بدليل ظني وهو ماثبت وجوبه بالقياس وخبر الواحد كصدقة الفطر وكالوتر والضحى على قاعدتهم قالوا والدليل على التغاير بينهما أننا نسافر جاهد الأول دون الثاني وإذا اختلفنا في الأحكام فلا بد من الاختلاف في الاسم بينهما ولا يقدر هذا في جمل المصنف الخلاف لظننا فان غايته ان بمض الواجبات يكفر جاحدا وكونه لا يسميه واجبا خلافا في اللفظ فانه يكفر ببعض الواجبات اذا جحدت وينفي عنها اسم الوجوب ونحن نسافر بها أيضا ولا تنفي عنها اسم الوجوب ثم ان كان قصدهم من هذه التفرقة مجرد اصطلاح فلا مشاحة ولكن المصطلح على الشيء يحتاج لامرين أحدهما ان لا يخالف الوضع العام لغة أو عرفا والثاني انه اذا فرق بين متغايرين يبدى مناسبة للفظ كل منهما بالنسبة الى معناه والا كان تخصيصه لاحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه ليس باولى من العكس قال الشيخ تقي الدين وهذا الوضع الذي نقله الحنفية من هذا القبيل لانهم خصوا المفروض بالمعلوم قطعا من حيث ان الفرض هو التقدير والواجب بغير المعلوم قطعا من حيث ان الواجب هو الساقط وهذا كما قلناه ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة الى كل لفظ مع معناه الذي ذكره ولو عكس الامر لما امتنع فالاصطلاح عليه ليس بذلك الحسن اه

وقال الولي العراقي بعد ان ذكر فرق الحنفية بين الفرض والواجب قال أحبابنا وتقض الحنفية أصليهم في أشياء منها جعلهم مسح ربع الرأس والقعدة في آخر الصلاة فرضا مع انهما لم يثبتا بدليل قطعي اه * وقال العز بن جماعة بعد ان نقل استدلال أبي بكر بن السمعاني أقول لان المقام مقام البيان والسكوت عن البيان في مقام البيان يان وهذا هو المعنى بالخصر العام حيث أطاق اه وبعد ان نقل كلام الزركشي وتقي الدين بن دقيق العيد على اصطلاح الحنفية في الفرق بين الفرض والواجب قال قوله يحتاج الى أمرين جعل هذا من الحاجيات والضروريات دون التكميليات والتحسينيات ولا بد لذلك من مستند وبالجملة اما ان يكون هذا المذكور لا بد منه في حسنه أو في جوازه ان كان اثنا في ممنوع قطعا وان كان الاول فليكن نظره فيه مجال ولان المدار في اثناي انما هو على الترجيح بلا مرجح وهو غير لازم لان اختيار المصطلح هو المرجح وقوله أحدهما ان لا يخاف الخ هذا من جهة ظاهرة فيه ما فيه ولا بد من تأويله اذ لا بد في كل اصطلاح من مثل هذه المخالفة وحينئذ فلا بد من التأويل بان يقال مخالفة كل الوضع العام لان يكون مخالفة في جزء منه وقوله من هذا القبيل أي القبيل الذي خولقه

فرق اصحابنا بين رتب الواجب حيث جعلوا الركن في الحج مالم يحجر بالدم والواجب من غير بالدم وفرت الحنفية بينهما فقالوا الفرض ما ثبت بدليل قطعي كالصلاة والزكاة والواجب ما ثبت فيه هذا القانون ولكنه هل هو من جهة الاختلال بكل واحد من الامرين أو بالامر الاول أو بالامر الثاني محل بحث والذي يظهر الاخير وقوله ليس فيه مناسبة أقول الاصلاح أحد المنقولات والمنقول لا يشترط فيه المناسبة فواجه هذه المباحثة والمحقق عند أهل التحقيق ان بين المجاز والمنقول عمومًا وخصوصًا والمناسبة انما هي مشترطة في المجاز لا في المنقول قلت وانما يتمشى هذا على ان بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا وان المذكور يجب بالنسبة الى فوات ما يحسنه لاما يجوز فتنبه لذلك اه وقد ناقض ابن جماعة نفسه حيث منع أولاً انه لا بد منه في حسنه فقال وان كان الاول فلننظر فيه مجال الخ ثم أقره هنا فدل مراده انما يتمشى هذا الخ أى مع ما فيه مما قدمه ومع ذلك فالحنفية في غنى عن ذلك كله فانهم أجابوا عما احتج به ابن السمعاني بالتقدم بان اترق بين الفرض والواجب حادث بواسطة ما حدث بالنظر اليها في طريق النقل اليها من انها تارة تكون قطعية وتارة تكون ظنية واما في زمانه صلى الله عليه وسلم فكل من طريق النقل والدلالة كان قطعياً بالرجوع اليه صلى الله عليه وسلم كما قدمناه منصلاً في اقسام الحكم التكميلي فارجع اليه ان شئت الاترى الى الاختلاف في طريق نقل اقراآت بالنظر اليها كيف ترتب عليه اختلاف المنقول فما كان منها منقولاً تواتراً كان قرآناً ويجوز اتمراءة بها في الصلاة ويتوقف على قراءة ما تيسر منها صحة الصلاة وما كان منها منقولاً أحاداً فلا يسمى قرآناً ولا تجزى قراءته في الصلاة ولا تجوز قراءته تلى انه قرآن واما في زمانه صلى الله عليه وسلم فكان كل ذلك مسموعاً منه مباشرة وهو قطعي بالنظر لسماعه منه صلى الله عليه وسلم مباشرة وكان ابن مسعود يقرأ بما سمعه منه صلى الله عليه وسلم مما لم يتواتر نقله وغيره ممن لم يسمعه ما كان يقرأ به وهذا الحكم واختلاف الاسم انما كان بواسطة اختلاف طريق النقل بالنظر اليها وقال الجلال الخلى شرحاً لقول المصنف مترادفان أى اسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلباً جازماً خلافاً لابي حنيفة في نفيه ترادفهما حيث قال هذا الفعل ان ثبت بدليل قطعي كالقرآن فهو النرض كقراءة القرآن في الصلاة اثباتاً بقوله تعالى فقرأوا ما تيسر من القرآن أو بدليل ظني كقراءة الواحد فهو الواجب كقراءة التمام في الصلاة اثباتاً بمحدث الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بشاتمة الكتاب فيما لم يتركها ولا تنسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة وهو أى الخلاف لظنى أى عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله ان ما ثبت بقطعي كما يسمى فرضاً هل يسمى واجباً وما ثبت بظني كما يسمى واجباً هل يسمى فرضاً فعنده لا أخذاً للفرض من فرض الشيء بمعنى حزه أى قطع بعضه وللواجب من وجب الشيء وجبة سقط

بدليل ظني وهو ما ثبت وجوبه بلياس أو خبر الواحد كصدقة النطر وكالوتر والضحي على قاعدتهم قالوا والدليل على التغاير بينهما أنا نكفر جاحد الاول دون الثاني وإذا اختلفنا في الاحكام فلا بد

وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم وعندنا نعم أخذنا من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوبا ثبت وكل من المقدور والثابت أعلم من أن يثبت بقطعي أو ظني وما خذنا أكثر استعمالا وما تقدم من أن ترك قراءة النافعة في الصلاة لا يفسدها عنده أي دوننا لا يضر في أن الخلاف لظني لانه أمر قهري لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها اهـ والحاصل أن الحنفية والشافعية والمعتزلة وغيرهم قد اتفقوا أصولا على أن الواجب ما استحق تاركه العقاب عقلا أو شرعا فن قل بالحسن واتبع العقليين وأنهما يستلزمان الحكم قال عقلا ومن قال بالحسن واتبع العقليين ولكنهما لا يستلزمان الحكم أو قال انهما شرعيان قال شرعا وهذا المقدار الذي اتفق عليه الجميع يتحقق بالطلب الجازم للفعل وهو حاصل سواء كان طريق وصوله إلينا وهو الدليل اللغوي قطعي الثبوت والدلالة أو قطعي أحدهما دون الآخر أو ظنيهما غير أن علماء الحنفية لما وجدوا هذا التفاوت بين الأدلة اللغوية المتقولة إلينا بالنظر إلى طريق وصولها وان جميع العلماء اتفقوا أيضا على أن حكم الحكم الثابت بدليل قطعي اثبوت قطعي الدلالة ولا شبهة فيه يخالف حكم الحكم الثابت بدليل ظني أو قطعي فيه شبهة فإن الاول يكفر جاحده دون ما عداه سموا الثابت بالاول فرضا وسموا ما عداه واجبا فيكفر جاحد الفرض ولا يكفر جاحد الواجب وهذا كله يرجع إلى الاصول وأما أن بعض الواجبات تنوت الصحة بفواته والبعض لا تنوت الصحة بفواته فذلك راجع إلى نفس الدليل التنصلي فهو أمر قهري مبناه على ما يستنبط المجتهد من الدليل التنصلي لا مدخل له في التسمية ومن ذلك تعلم أن الواجب عند الحنفية يطلق على ما ثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه لأن تاركه يستحق العقاب وعلى ما ثبت بغيره أيضا لأن تاركه يستحق العقاب وإن كان جاحده لا يكفر وكذلك يطلقون الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه نظرا إلى أن الصحة تنوت بفواته وقد يقيدونه بالفرض العملي أي أنه فرض قطعي من حيث العمل فتنوت الصحة بفواته وليس بقطعي من حيث الاعتقاد فلا يكفر جاحده فلتظ الواجب يطلق عندهم على الفرض عملا وعاما فيكفر جاحده كصلاة التجر وعلى ظني هو في قوة الفرض من حيث العمل كصلاة الوتر ومسح ربيع الرأس والعدة الأخيرة في الصلاة فتنوت الصحة بفواته ولا يكفر جاحده حتى لو ترك الترتيب بين صلاة الوتر وبين صلاة التجر بان صلى التجر وهو ذا كر لصلاة الوتر منع تذكرها صحة صلاة التجر كتذكر العشاء سواء عند أبي حنيفة ويطلق أيضا على ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة فيستحق تاركه العقاب دون تاركها كتمين النافعة في الصلاة ذات السجود فلو تركها يأنم ولا

من الاختلاف في الاسم بينهما ولا يقدح هذا في جعل المصنف الخلاف لفظيا فان غايته ان
بعض الواجبات يكفر جاحدها وكوننا لانسميه واجبا خلاف في اللفظ فانه يكفر ببعض

تفسد صلاته وقول الجلال كالقرآن أي اذا كان قطعي الدلالة بدليل قوله قبله ان ثبت بدليل قطعي
وقوله بعده كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى الخ فساوت عبارة الجلال عبارة السعد
حيث قال كحكم القرآن لان مرادهم بالقطعي والمحكم في مثل هذا انتقام ما كان قطعي اثبوت
والدلالة ومعنى قطعي الثبوت ان يكون ثابتا بطريق التواتر ومعنى قطعي الدلالة ان لا يحتمل
التأويل أصلا أو يحتمله احتمالا عقليا فقط لا قرينة عليه فيشمل النص والظاهر من أقسام
الكتاب والسنة المتواترة فما في المضد من ان المحكم هنا هو النص والظاهر هو المواثق لما
عليه الحنفية وما قيل ان من المراد بالمحكم مالا يحتمل التأويل ان كان المراد منه مالا يحتمله
أصلا فهذا غير مراد الحنفية وان كان المراد منه ما يشمل ذلك وما يحتمله احتمالا عقليا فقط بلا
قرينة عليه فهو مراد الحنفية ولا فرق بينه وبين ما في المضد وقوله كقراءة القرآن قال شيخنا
أي بقطع النظر عن كونه ثلاث آيات قصار أو آية طويلة أو بعض آية بشرط انتركيب من
كلمتين على ما نقل عن أبي حنيفة ولا شك ان دلالة الآية على ذلك قطعية فما قيل انها ليست
قطعية بناء على احتمال المقرء ليس بشيء فان الشارح المحقق قال كقراءة القرآن من غير تعيين
في فرد من تلك الافراد فان قلت يمكن ان تكون صيغة الطلب للنذب أو طلبا لقرآن مخصوص
أعني الفاتحة فالدلالة ليست قطعية فكيف كانت الآية قطعية قلت أصل تلك الصيغة للطلب
الجازم وكون المطلوب مخصوصا انما هو من خارج وهم يطلقون القطعي على مالا يكون احتماله
ناشيا من ذاته اه والخاص ان كون قراءة القرآن فرضا في الصلاة وكون المراد من الامر في
الاية الطلب الجازم فضلا عن انه الحقيقة على الصحيح لا خلاف فيه وانما الخلاف في مقدار
المقرء وتعيينه وكانت دلالة الآية على طيب قراءة ما يسمى قرآنا طلبا جزما دلالة قطعية لاشبهة
فيها كما ان القرآن بجميع أجزائه ثابت بالتواتر فكانت قطعية اثبوت أيضا وقول الجلال
فيما ثم بتركها الخ اعترضه العلامة بان التفريع على ما تقدم بدل على ان التسمية دخلا في ذلك
فلا يناسب قول المصنف الآتي وهو لفظي ولا يفيد حينئذ اعتذار الشارح الآتي فكان الاولى
ترك التفريع اه وأجاب ابن قاسم بمنع ان التفريع على التسمية بل على الدليل اه وتبعه العطار
والبناني وأوضحه شيخنا فقال تفريع على قوله بدليل ظني لا على التسمية أعني قوله فهو الواجب
لاقتضائه ان للتسمية مدخلا في التساد اه وأقول تصد الجلال بقوله فيما ثم تاركها الخ بيان ان
قراءة الفاتحة داخلة في قسم الواجب بمعنى ما يستحق تاركه العقاب وكن آثما وهو التعلل
المطلوب طلبا جازما وان عدم تكفير الجاحد وعدم فساد الصلاة لظنية الدليل لا يتبع من

الواجبات اذا جحدت وينفى عنها اسم الوجوب والخصم يكفر بها أيضا ولكن لا ينفى عنها اسم الوجوب ثم ان كان قصدهم من هذه التفرقة مجرد الاصطلاح فلا مشاحة لكن المصطلح دخولها في قسم الواجب بالمعنى المذكور فكان قريبا على قوله بدليل ظني ولا يتوهم ان يكون تفريعا على التسمية وليس المراد من تفريع عدم التمسك على ظنية الدليل انها سبب فيه تقضى اليه دائما وانما المراد انها سبب في الجلة فلا ينافي ان ترك بعض الواجبات قد ينفض الى الفساد كالتعمدة الاخيرة في الصلاة وانما اقتصر الشارح في التفريع على عدم الفساد لانه هو الذي يتوهم منه ان الخلاف معنوي فدفعه بما قاله وقول الجلال وهو أى الخلاف لنظي اعترضه الكوراني حيث قال وحكم المصنف ان هذا بحث لنظي راجع الى التسمية لا الى المعنى اذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان ثبوته بقطعي أو بظني وأما ان الفرض في اللغة التقدير والوجوب السقوط فلا يجدى شيأ وهذا الذي ذكره من الرد ذكره محققوا الشافعية في كتبهم وربما يقال من جهتهم ان من قواعد المعقول ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كالاتسام بتساويين في الزوج وعدمه في الفرد والحركة بالارادة في الحيوان وعدمها في غيره والفرض والواجب مختلفان عندهم في اللوازم فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والفرض يلزمه التمسك وأيضا اثبات بالقطعي يلزمه كفر المنكر والثابت بالظني لا يلزم منكروه كفر ولهذا يطلق على الثابت بالقطعي عندهم الواجب علما وعملا وعلى الثابت بالظني الواجب عملا ويتلون للاول بصلاة النجر وللثاني بصلاة الوتر اه قال ابن قاسم وأقول لامتنأ لهذا الاعتراض الاعداء التأمل لان اختلاف ماثبت بدليل قطعي وماثبت بدليل ظني لاختلاف لوازمها شرعا لا يتنافى المدعى وهو اجتماعهما في معنى واحد عام وهو ما يتدح فاعله ويذم تاركه وترادف لنظي الفرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد ولو صح ما توهمه من ان اختلافهما ينافي ذلك بطل ما اعترف به الحنفية من الاستعمال الثاني وهو استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائما مستفيضا كما سيأتى عن التلويح مع ما يوضح جوابنا ويؤيده ولو كان اختلاف لوازم الشيين يمنع اشتراكهما في الاسم ووضعهما لمعنى عام يشملهما ما صح اطلاق لفظ الفرض على الصلاة والصوم مثلا لاختلاف لوازمهما قطعا على ان الاستدلال باختلافهما بالفساد بترك الفرض وعدم الفساد بترك الواجب لوسلنا افادة الاستدلال هنا باختلاف اللوازم انما يصح لو كان اختلافهما بالفساد وعدمه أمرا ثابتا في نفس الامر مسلما اما اذا كان من دعوى المخالف ممنوعا عند خصمه فلا يجدى شيأ اه ولا يخفى ان هذا كله ناشئ من عدم رجوع هؤلاء القوم الى ما قاله الحنفية أصحاب الدار ولورجموا الى أصحاب الدار الذين هم أدري بما فيها لوقفوا على الحقيقة واستغنوا عن القيل والقال بل لورجموا الى

على الشيء محتاج الى أمرين أحدهما ان لا يخالف الوضع العام لغة أو عرفا والثاني انه اذا فرق بين متغايين يبدى مناسبة للفظ كل واحد منهما بالنسبة الى معناه والا كان تخصيصه لاحد كلام الجلال نفسه لاستغنوا عن ذلك أيضا فانك قد علمت انه لا خلاف لاحد في ان الواجب يطلق على ما يمدح فاعله ويذم تاركه عاجلا ويستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب آجلا والكل يرجع الى الفعل المطلوب طلبا جازما ولذلك قال الجلال وهو كما علم من حشد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما كما انه لا خلاف لاحد في ان الفرض يطلق على ما ذكر كما انه لا اختلاف لاحد في ان ما ثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه يخالف ما ثبت بدليل ظني في اللوازم وفي القوة وغير ذلك ولذلك قال الحنفية حيث اتفقنا على ان أحكام ما صدقات الفعل المطلوب طلبا جازما مختلفة فبعض ما صدقناه اتفقنا على انه يكفر جاحده وهو ما ثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه وبعض الماصدقات اتفقنا على انه لا يكفر جاحده وهو ما ثبت بدليل ظني اصطلاحنا نحن معاشر الحنفية على ان نخص الاول باسم الفرض ونخص الثاني باسم الواجب في الكثير الغالب ولا يمنع عن اطلاق الفرض على الثاني ولا الواجب على الاول فاختلف اللوازم والاحكام ثابت في الواقع ونفس الامر ومتفق عليه بين الفريقين وأما الفساد بترك الفرض وعدم الفساد بترك الواجب فلا مدخل له في الاختلاف في التسمية كما قدمه ابن قاسم نفسه وأوضحه شيخنا وزدناه ايضا كما في السابق ردا على شيخه العلامة عند قول الجلال فيأثم على تركها الخ وقد صرح الجلال بما قلناه حيث قال وما تقدم مع ان ترك التامحة في الصلاة لا يفسدها عنده الخ والشافعية اصطلاحوا مع ذلك على الترادف كما سبق وقد اعترض العلامة الناصر على قول الجلال أخذا للفرض من فرض الشيء الخ باعتراضين حاصل الاول ان توجيههم انما يتم اذا أريد قطعي الدلالة أيضا لكن أمثلتهم السابقة تخالف ذلك اذ لا قطعية فيها من جهة الدلالة وهذا الاعتراض كما قال ابن قاسم لا يرد على الشارح لانه حاله عن غيره ولا اعتراض على الحكاية كما نقرر في محله ولا على الحنفية لان القطعي عندهم بجامع مطلق الاحتمال وهو مالا يكون احتمالا ناشئا عن الدليل كما نصوا على ذلك في أصولهم وكثير ما يحصل الخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات وعدم الوقوف على مقاصد الأئمة وحاصل الاعتراض الثاني ان القطع بالاحكام ليس من الثقة المعرف بالعلم أى الظن وأجاب عنه ابن قاسم أولا بانه من أين لزم من هذا الكلام ان ما ثبت بقطعي يسمى قهرا وليس فيه تعرض لذلك بوجه وأما ثانيا فمن جملة تفاسير الثقة عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في أصولهم اهـ ونقله المطار ملخصا وكذا البناني وأنت تعلم ان العلم المأخوذ في تعريف الثقة كما تقدم هو مطلق الادراك وبإضافته الى الاحكام بمعنى النسب التامة اختص بالتصديقات ويقيد الشرعية خرج غيرها ويقيد العملية خرج غيرها ويقيد المكتسب من الادلة التفصيلية الذي

المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه ليس اولى من العكس قال الشيخ تقي الدين وهذا الوضع الذي فعله الحنفية من هذا التقييل لانهم خصوا الثر ورض بالمعلوم قطما من حيث ان الفرض هو

جعل وصفا للعلم خرج علم غير المجتهد فمن اين يجيء تخصيص العلم بالظن وقد تقدم التصريح من انزركشي وغيره بان الثقة اعم من اليقين والظن فتذكر وقد اعترض العلامة الناصر على قول الجلال وعندنا نعم اخذا اظ بما حاصله ان اختلاف مادة الاخذ توجب اختلاف المفهوم فلا ترادف واجاب ابن قاسم بما حاصله ان اختلاف مادة الاخذ لا يلزم اعتبارها في المفهوم بالمعنى الاصطلاحي الذي نقل اليه لفظ الفرض والواجب ونقل عبارة التلويح التي سند كرها فيما بعد بينهما ثم قال وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بانكار القطعي وان كان محتملا حيث لم ينشأ احتمال له عن دليل فايراجع وفي حواشي العنصر للسعد قوله والنزاع لفظي عائد الى التسمية فتجن نجعل اللفظين اسما لمعنى واحد متفاوت افراده وهم ينصون كلا منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل انقياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه كلام السعد اه من ابن قاسم واقول ان الحنفية كما في التنتيخ والتوضيح لصدر الشريعة قسموا الحكم على وفق مذهبهم الى ما لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر والى ما يكون كذلك ومرادهم بالتعلق هنا تعلق زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه وبه وذلك ككون الشيء ركنا لشيء اوعلة اوسببا اوشرطا اومانما الثاني الحكم الوصفي والاول وهو ما لا يكون حكما يتعلق بشيء آخر اما ان يكون صفة لتعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف واما ان يكون اثر الفعل المكلف كالمالك وما يتعلق به كملك المتعة والمنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول وهو ما يكون وصفا لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا واما ان يعتبر فيه المقاصد الاخرية اعتبارا اوليا والاول كصحة العبادة فانها وصف لفعل المكلف وهي كونه بحيث يوجب تفرغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفرغ الذمة وان كان يلزمه اثواب مثلا وهو المقصود الاخرى لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والثاني كالوجوب فانه كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا انما هو المقصود الاخرى وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة وغيره فالمقصود الدنيوي في القسم الاول بالنظر للعبادات تفرغ الذمة وبالنظر للمعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا وكونه بحيث تقتضي اركانه وشرائطه الاتصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا

التقدير والواجب بغير المدوم قطعا من حيث ان الواجب هو الساقط وهذا كما قلناه ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة الى كل لفظ مع معناها الذي ذكره ولو عكس الامر لما امتنع

وأما القسم الثاني وهو ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية فاما ان يكون حكما أصليا أى غير مبنى على اذار العباد أولا يكون كذلك اثنان الرخصة وهى اما حقيقة أو مجاز وحقيقة اما أن تكون أولى وأحق بمعنى الرخصة أولا والمجاز اما ان يكون أقرب الى الحقيقة أولا فهي أربعة أقسام الاول وهو الحكم الاصلى اما ان يكون الفعل أولى من الترك مع منع الترك فان كان كونه كذلك ثابتا بدليل قطعى فالفعل فرض وان كان ثابتا بدليل ظنى فهو واجب وان كان فله أولى من الترك بلا منع من الترك فان كان طريقه مسلوكة في الدين فسنة والافتل ومندوب وان كان الترك أولى مع المنع من الفعل فان كان بقضى غرام وان كان بظنى فمكروه نحرىما ويسمى حراما أيضا ولذلك قال في التنقيح وان كان على العكس أى ان كان الترك أولى من الفعل مع المنع من الفعل غرام اه ولم يفصل وان كان بلا منع من الفعل فمكروه وان استويا فباح فالقرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لاعلميا فلا يكفر جاحده بل يفسق ان لم يكن متأولا كالثابت باخبار الآحاد أما اذا كان متأولا فلا فسق وتارك القرض والواجب يعاقب الا أن يعفو الله عنه والشافعى رضى الله عنه لم يفرق بين القرض والواجب قال في التنقيح وشرحه والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذى دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينيا والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بقلبة الظن وقد يطلق الواجب عدنا على المعنى الاعم أيضا أى الاعم من القرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل أولى من الترك مع المنع من الترك أعظم من ان يكون هذا المنع بالمعنى القطعى أو الظنى فيصح ان يقال صلاة النحر واجبة اه فكتب صاحب التلويح على قول التوضيح والشافعى رضى الله عنه لم يفرق الخ مانعه لا نزاع للشافعى رحمه الله تعالى في تفاوت مفهوم القرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعى كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظنى كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثانى وتارك العمل بالاول متأولا فاسق دون الثانى انما يزعم ان القرض والواجب لفظان مترادفان متقولان من معناهما اللغوى الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله وبذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى أو ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما و بان القرض في اللغة هو التقدير والوجوب هو السقوط فالقرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون

مقدرا ولا المعلوم القطعى ساقطا علينا اه على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوى فلا يثبت امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعى ألا ترى الى قولهم الفرض أى المفروض المقدر فى المسح هو ربع الرأس وأيضا الحق أن الوجوب فى اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتمدىل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ولنظ الواجب أيضا يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة ان فرض فى العمل كالوتر عندنا حنيفة رضى الله عنه حتى يمنع تذكره صحة النيجر كذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتميين الفاشحة حتى لا تفسد الصلاة يتركها لكن نجب سجدة السهو اه تلويح وأقول صدر الشريعة لا يقصد الاحتجاج على الشافعى وكيف يمكن أن يقصد ذلك والفرض ان الخلاف لنظى وانما قصد بيان ان الاولى ان يصطلح على اطلاق ان فرض على ما ثبت بدليل قطعى والواجب على ما ثبت بظنى فليس ما ذكره صدر الشريعة احتجاجا علميا معتدا به على الشافعى رضى الله عنه بل لبيان ان اصطلاح الحنفية أحسن وذلك لان الاولى فى الاصطلاح ان يفيد احكاما تتميز به ولذلك أقر بعض شراح المنهاج على حسن ما اصطلاح عليه علماء الحنفية فان الشافعية بعد ان جعلوا الفرض مأخوذا من معنى يناسبه لغة والواجب مأخوذا من معنى آخر يناسبه لغة وحكموا على كل منهما بما يناسبه من كفر جاحد الاول وفسق تارك العمل به وان كان متأولا ومن عدم كفر جاحد الثانى مع تمسيق تارك العمل به غير متأول ولا مستخف بالدين قد اصطلاحوا على انهما عبارة عن معنى واحد هو المأخوذ من تعريف الايجاب فى الاصول كما ينه الجلال وغيره وهو اصطلاح خال عن الفائدة كذا يؤخذ من التوشيح على التلويح مع زيادة وانما كان خاليا عن الفائدة لانه لم يتبين منه الفرق فى الحكم بين ما ثبت بدليل قطعى وما ثبت بدليل ظنى بخلاف اصطلاح الحنفية الذى هو الغالب فى اطلاقاتهم فانه يتبين منه الفرق المذكور واما قول صاحب التلويح فلا نسلم امتناع ان يثبت الخ قد أجيب عنه بأن الحنفية لا يدعون هذا الامتناع بدليل انهم يطلقون كلا من الفرض والواجب مكان الآخر وانما يقولون الاولى فى الاصطلاح ان يكون فيه فائدة ولا فائدة فى اصطلاح الشافعية لانه لم يكن فيه تميز احكام بالاحكام الناجبة بالدلالة كما أوضحناه من قبل * وقول الجلال أعم من ان يثبت بدليل

قطعى أو ظنى قال المطار أى وان كان بين الثابت بالقطعى والظنى تفاوت فى الرتبة اذا تفاوت
فى الرتبة لا يقتضى التفاوت فى التسمية فانحادها تسمية لا يوجب انحادها رتبة كما لا يوجب انحاد
دليليهما رتبة ثم نقل عبارة السعد فى حواشيه على المضد التى تقدم نقلها عن ابن قاسم ولا يخفى ان
قوله اذ التفاوت فى الرتبة الخ مسلم ولكن لا يفيد شيئاً فى رد ما اختاره الحنفية فان المفروض
ان الخلاف لفظى والكلام فقط فى أى اصطلاحين أحسن وما لاشبهة فيه انه وان كان
التفاوت فى الرتبة لا يوجب التفاوت فى التسمية الى آخر ما قال لكن الانسب والاحسن حيث وجد
هذا التفاوت ان يختص كل واحد منهما باسم ليشير التخالف فى الاسم الى التفاوت فى الرتبة
والدليل وغير ذلك منعا لما يوهمه الانحاد فى التسمية من الانحاد فى الرتبة والدليل واما كون
مصدر وجب بمعنى سقط الوجبة والوجيب لا الوجوب فانه مصدر وجب بمعنى ثبت فهذا مما
لا يجدى نفعا لان الحنفية لا يقولون ان الوجوب مصدر وجب بمعنى سقط بل هم أيضا يقولون
ان الوجوب مصدر وجب بمعنى ثبت ولكن لما جاء الواجب بمعنى الساقط وكان الثابت بدليل
ظنى ساقطاً عند درجة المعلوم القطعى ناسب أن يخص هذا القسم بهذا الاسم فكلام الحنفية فى لفظ
الواجب وانه جاء بمعنى الساقط لا فى الوجوب كما ان الفرض وان جاء بمعنى التقدير لكنه
جاء أيضاً بمعنى القطع فناسب ان يخص هذا اللفظ بالقسم الثابت بالقطعى ولا مانع عندهم
أن يكون الفرض بمعنى التقدير لان الفرض مقدر شرعاً كما ان الوجبات مقدرة شرعاً فيجوز
ان يطلق عليهما لفظ الفرض كما أن الوجوب عندهم بمعنى الثبوت فيجوز أن يطلق على ما ثبت
بالقطعى كما أطلق على ما ثبت بالظنى لان كلا منهما ثابت بدليله ولكن عندهم متى أطلق الفرض
انصرف الى ما ثبت بالقطعى ومتى أطلق الواجب انصرف الى ما ثبت بالظنى واصطلحوا
على ذلك لما ذكرناه من التفاوت فانصف لنفسك بعد هذا وقول الجلال لانه أمر قهري قال
ابن قاسم هذا يدل على ان الاحكام الوضعية والعلم بها من الثقة كما ينه شيخنا العلامة اه
وقد قدمنا لك التصريح بان الاحكام الوضعية من الثقة وان الخطاب التكليفى لا ينفرد أصلاً عن الخطاب
الوضعى أو ينفرد فى قليل فارجع اليه ثم قال ابن قاسم فما نقله الشارح فى تعريف الثقة عن بعضهم
من جمل الاحكام الشرعية فيه قيدا واحداً جمع الحكم الشرعى المعروف بالخطاب التكليفى
غير صحيح أى لا خراجه الاحكام الوضعية مع انها من الثقة وقول الشارح فى دفعه خلاف الظاهر
غير سديداه أى لان الاختصار على مخالفته الظاهر يقتضى انه صحيح لكنه خلاف الظاهر مع
انه غير صحيح وقد قدمنا لك الكلام على ذلك فى محله مما فيه الاعتذار عن الشارح اه مع
زيادة ابضاح ولا يخفى ان من جمل الاحكام الشرعية فى تعريف الثقة قيدا واحداً بناء على
ان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى الذى هو علم على الاثر الثابت بالخطاب أعم من

ان يكون الخطاب خطاب وضع أو خطاب تكليف وأخرج به غير الشرعية ومن لم يجعل الاحكام الشرعية قيدا واحدا بناء على ان المراد بالاحكام النسب التامة وقيدتها بالشرعية ليخرج به غيرها فكان ما ل الرئين واحدا غاية الامر ان جعل الاحكام الشرعية قيدا واحدا خلاف الظاهر كما قل الجلال فلو كان جعل ما ذكر قيدا واحدا مخرجا للاحكام الوضعية من الفقه لكان قيد الشرعية على جعلها ما قيد بن مخرجا لها من الفقه أيضا فلا وجه لتخصيص الاعتراض بذلك دون هذا وبالجملة فنشأ اعتراضه حمله الحكم على المرفع بالخطاب التكليفي وليس كذلك بل المراد بالاحكام في تعريف الفقه النسب التامة وبقيد الشرعية خرج غيرها ان جعلنا ما ذكر قيدين والمراد بالاحكام الشرعية أن الخطاب أعم من الوضعي والتكليفي ان جعلنا ما ذكر قيدا واحدا وعلى كل فتعريف الفقه شامل للاحكام الوضعية والتكليفية فان الجميع أحكام شرعية لا تعرف الا من الشرع وقد يتناك المقام فيما تقدم فارجع اليه ولذلك قال المطار لانه أى ما تقدم أمر فقهي أى حكم من الاحكام التى عامها هو الفقه وجعل كون الصلاة صحيحة الذى هو من متعلقات خطاب الوضع من الفقه وان لم يكن من متعلق الحكم المتعارف أى الحكم التكليفي صحيح لان الفقه باحث عن الخطابين التكليفي والوضعي لانه يبحث عن أفعال المكلفين من حيث تحمل وتحرم ونصح ونفد اه فاشار رحمه الله تعالى الى ان الحكم المتعارف هو الذى يختص بالتكليفي لا الحكم الفقهي المأخوذ فى تعريف الفقه وان كان اختصاص الحكم المتعارف عند الأصوليين بالتكليفي هو طريقة المصنف ومن واقعته من ان خطاب الوضع لا يسمى حكما وقد تقدم الكلام فيه

وكتب العلامة على قول الجلال لامدخل له فى التسمية فقال قد يقال ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب أى الساقط وعدمها بالفرض أى المقطوع ولعدم الفساد بالترك كما نبه عليه الشارح بقوله فإثم الخ كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه اه كذا نقله ابن قاسم ونقل المطار عن العلامة انه قال المتبادر ان يقال لامدخل للتسمية فيه لانه ناشئ عن الدليل الذى دل المجتهد على ذلك الامر الفقهي لاعن التسمية فالمقصود نفي مدخلة التسمية فى عدم الفساد اذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عير به الشارح انه لو كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا وأورد عليه ان ظنية الدليل لما كانت سببا الى آخر ما تقدم من الاعتراض والجواب بان الشارح لم يعتبر السبب اه وأنجب بما حاصله ان الظنية تسبب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سلبية شئ لأمرين سلبية أحد الأمرين للآخر كما هو فى غاية الظهور اه وما عدا ذلك من

كلام ابن قاسم ترديد بلا طائل وأجاب عن الابراد الثاني بما لخصه العطار كما سبق وقد لخصه شيخنا أيضا وكل هذا ناشئ من عدم الرجوع الى ما قاله الحنفية وقد علمت مما قدمناه ان الحنفية قالوا ان الفرض هو الثابت بالدليل القطعي الذي لا شبهة فيه والواجب ما ثبت بدليل قطعي فيه شبهة أو دليل ظني وانهم قسموا الواجب الى ما نفوت الصحة بفواته والى ما لانفوت الصحة بفواته وسموا الاول فرضا عمليا كما سموه واجبا وسموا الثاني واجبا في مقابلته وان كان كل منهما واجبا علما أي اعتقادا لانه ظني بخلاف الثابت بالقطعي الذي لا شبهة فيه فانه فرض علما وعملا ومن ذلك يتضح لك ان من قسم ماسماه الحنفية واجبا في الاصول ما نفوت الصحة بفواته كتعديل الاركان على القول انصحیح من انها فرض عملي ومنه ما لانفوت الصحة بفواته كقراءة الفاتحة في الصلاة فكون الدليل ظنيا لادمخل له في عدم الفساد أصلا بل قد يكون الدليل ظنيا ويكون ترك الثابت به مقتضيا للفساد لان المراد بالظني هنا ما قابل القطعي الذي لا شبهة فيه وبهذا تعلم ان ظنية الدليل ليست سببا لعدم الفساد بالترك كما انها ليست سببا للفساد فلا يكون لعدم الفساد مدخل في التسمية وقد علمت المراد من تفريع الجلال عدم الفساد على ظنية الدليل من انه يبان لان عدم افساد بالترك لا يمنع من كونه واجبا ولا يمنع من كون الخلاف لفظيا كما بينه الجلال أيضا في كلامه آخرا وبكفي في التفريع ان يكون سببا في الجملة وبهذا تعرف ما في جواب ابن قاسم وغيره عن هذا الاعتراض وتعرف أيضا ان الفساد بالترك وعدم الفساد به لادمخل له في التسمية التي الكلام فيها فان الخلاف في التسمية أمر اصطلاحى مبتاه هل يحسن بناء على التفاوت في مرتبة الدليل بالقطعية وعدمها الذي انبنى عليه تفاوت ما ثبت بالقطعي وما ثبت بنفيه في الحكم ان يختص كل قسم باسم يناسبه أولا قال الحنفية نعم يحسن ذلك وقالت الشافعية لا يحسن بل الذي يحسن ان يطلق الاسمان على معنى واحد هو ما علم من تعريف الايجاب الذي هو ما يمدح قاعنه ويذم تاركة فسمى الفرض والواجب واحد الفروع التي تتعلق بهذا المبحث لا يجوز أخذ الاجرة على فرض العين اتفاقا

﴿تفريع الفروع على الاصول﴾

ويفزع على ذلك مسائل كثيرة منها لو قال شخص لآخر صل الظهر لنفسك ولك على دينار فصلى اجزأه قاله الرافعي في كتاب الطهارة وكلامه صريح في انه لا يستحق الدينار وهو الحق ومنها اذا جرينا على القول بوجوب بذل فضل الماء للماشية لا يجوز أخذ عوض عنه وتردد الامام السبكي في الادمى قال وينبغي ان يجب العوض لان المعنى في الماشية ان للاء يشبه الكلاء وهو مفقود في الادمى * قال في النجم اللامع وفيه نظر ولم يبين وجهه ولعل

وجهه انه لا يتعين ان يكون المعنى في وجوب بذل فضل الماء للماشية هو ما ذكر وذلك لان وجوب بذل فضل الماء للماشية انما يكون عند حاجتها اليه لاهياء نفسها وهي نفس يحجب احيائها وذلك المعنى في الادمى أوفر ومن احيائها فكانما أحياء الناس جميعا * ومنها انه لا يجوز استئجار مسلم للجهاد لانه متى حضر الصف صار الجهاد فرض عين عليه خلافا للصيدلاني في جواز أخذ الاجرة من سهم المصالح * ومنها انه لا يجوز لمن نعين عليه قبول الوديعة ان يأخذ أجرا على الحفظ كان لم يكن هناك غيره وخاف هلاكها ان لم يقبل ولكن يجوز له أخذ أجرة مكان الحفظ كذا قاله صاحب المرشد * ومنها ما خرج به ابن الرفعة على هذه المسئلة من الخلاف فيمن نعين عليه تعليم امرأة اتفانحة هل يجوز له ان يجعله صداقا ومن انقذ غربقا مع اتساع الزمان فطلب الاجرة هل يستحقها ونظائر هذه المسائل كثيرة في كتب القروع وهذا الذي ذكرناه مذهب الشافعية على ما في النجم اللامع وأما علماء الحنفية فالمتقدمون منهم لا يميزون أخذ الاجرة على الطاعات مطلقا سواء كانت من فروض العين أو الكفاية أو لم تكن واستثنى المتأخرون منهم مواضع الضرورة فاجازوا أخذ الاجرة على ذلك وأما بذل فضل الماء للماشية أو الادمى لاهياء النفس فهو واجب ولكن عند الحنفية يجوز لصاحب الماء ان يأخذ عوضا لان الواجب هو بذل الماء دون التبرع به وأما استئجار المسلم على الجهاد فقير جازع عندهم أيضا ولكن يجوز عند الحنفية الاتفاق على المجاهد من الفقراء بطريق التطوع لان هذا هو الجهاد بالاموال لان الجهاد اما بالنفس واما بالثمن واما بالنفس فقط واما بالمال فقط وكان الاغنياء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهزون المجاهدين من أموالهم ويجعلونها في سبيل الله وهذا مما لا خلاف فيه فيما أعلم وكذلك يجوز للمجاهدين ان يأخذوا الجمل من بيت المال متى حبسوا انفسهم لذلك كما هو الحال الآن من وجود جيش عامل يرزق من أموال الحكومة فان المجاهدين وذرائعهم من مصارف الخراج على ما هو منصل في كتب القروع واما أخذ الاجرة على قبول الوديعة وحفظها اذا نعين عليه أو لم يتعين فقد اختلف فيه الحنفية فتريق ذهب الى الجواز وفريق ذهب الى عدم الجواز ورجحوا الاخير وأما أجرة مكان الحفظ فلا خلاف في جواز أخذها وأما أخذ الاجرة على تعليم اتفانحة لمن نعين عليه ذلك فقال في النجم اللامع الاصح عند الشافعية اخذ الاجرة على تعليم اتفانحة وان نعين على العلم فيجوز جعله صداقا له وهو مذهب الحنفية أيضا كما يجوز أخذ العوض عنها كاله المضطروا ان فرض بذله احياء للنفس وكما يجوز أخذ الام الاجرة على ارضاع ولها اللبن وان نعين عليها ولكن عند الشافعية مطلقا ولو كانت في عصمة الاب وعند الحنفية انما تستحق الام اجرة الرضاع أو الحضانة لولدها اذا لم تكن في عصمة أبيه وان كانت في عدة البائن ففيه خلاف عندنا والعمل

(قال المصنف والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة خلافا لبعض أصحابنا وهو لفظي) لا فرق عندنا بين هذه الالفاظ على المشهور ومراده ببعض أصحابنا القاضي حسين فانه غاير بينها فقال السنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين والتطوع

على انها تستحق أجر الارضاع والحضانة وكما يجوز استئجار من تعين عليه تجهيز الميت على الاصح ويحل له أخذ الاجرة وهذه المسائل مستثناة من قاعدة عدم جواز أخذ الاجرة على فرض العين كما استثنى الحنفية أيضا من قاعدة عدم جواز أخذ الاجرة على الطاعات مطلقا أخذ الاجرة عليها في مواضع الضرورة بان كانت مما يخشى تعطيله لو لم يؤخذ عليها الاجرة كتعلم القرآن والامامة والاذان ونحو ذلك

قال المصنف (والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة خلافا لبعض أصحابنا وهو لفظي) اه قال الزركشي لا فرق عندنا بين هذه الالفاظ على المشهور ومراده ببعض أصحابنا القاضي حسين فانه غاير بينها فقال السنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين والتطوع ما ينشئه الانسان باختياره من الاوراد وتبعه صاحب التهذيب والكافي وكذا ذكره الفزالي في الاحياء قال وتسمى الاقسام نوافل من حيث ان الثفل هو الزيادة وجعلتها زائدة على الفرائض اه وجعله الخلاف لفظيا قد ينزع فيه لان ما ثبت مواظبته عليه الصلاة والسلام عليه لاشك انه آكد مما فعله مرة أو مرتين ويوجب بان كون السن آكد من بعض لا يوجب تنافرا على ما سبق في الواجب والفرض اه وقال القرافي المخالف في ذلك من أصحابنا القاضي حسين والبقوي والخوارزمي قالوا السنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم الى آخر ما تقدم من الاقسام اه ونقل العز ابن جماعة كلام الزركشي واعترض على قول المصنف مترادفة فقال في هذا شيء ولو قال منساوية لسهل الامر فيها اذ كونها متساوية أسهل من كونها مترادفة اه ومراده ان مناهيم هذه الالفاظ متغايرة والمتحد هو الماصدقات فهي متساوية لا مترادفة ولا يخفى ان مراد المصنف انها مترادفة بحسب المعنى الاصطلاحي المنقول اليه وهو الفعل المطلوب طلبا غير جازم فهي باعتبار هذا المعنى متحدة ماصدقا ومفهوما واعترض أيضا على جواب الزركشي عن المصنف بان كون السن آكد لا يوجب تنافرا فقال قلت وفي هذا عندى شيء اه ولم يبين هذا الشيء وعندي انه لا شيء فيه لان التفاوت بين ما ثبت بالتطعي وبين ما ثبت بالظني كما لم يوجب تنافرا بين الفرض والواجب مع ان الاول آكد من الثاني بلا شبهة كذلك لا يوجب التفاوت في مراتب السن تنافرا في معناها الاصطلاحي على !! مشهور من مذهب الشافعية لما علمت ان معنى الجميع اصطلاحا واحد يطلق عليه كل واحد من هذه الالفاظ والتفاوت بينها يرجع الى اعتبارات أخرى لا يقتضى تنافرا بين هذه الالفاظ بالنظر لهذا المعنى ولذلك قال الجلال

ما ينشئه الانسان باختياره من الاوراد وتبعه صاحب التهذيب والكافي وكذا ذكره الغزالي في الاحياء قال وتسمى الاقسام نوافل من حيث ان النفل هو الزيادة وجعلتها زائدة على الفرائض

شرحا لقول المصنف مترادفة أى أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد النذب الفعل المطلوب طلبا غير جازم خلافا لبعض اصحابنا أى القاضى حسين وغيره حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه الى آخر ما قدمناه عن الزركشى من الاقسام ثم قال ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه الاقسام الثلاثة بلا شك وهو أى الخلاف لفظى أى عائد للفظ والتسمية اذ حاصله ان كلامنا من الاقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الاسماء الثلاثة كما ذكر هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا اذ السنة الطريقة والمادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة فى الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزايد على الواجب اه فاشار الجلال بقوله أى اسماء لمعنى واحد وهو كما علم الخ الى رد ما اعترض به العزيز جماعة على المصنف من قوله لو قال متساوية لكان أسهل الى آخر ما تقدم عنه ووجه الرد هو ما بيناه من انها مترادفة بحسب المعنى الاصطلاحي هذا ما قاله الشافعية وقال الحنفية ان كان الفعل أولى من الترك بلا منع من الترك فان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فنفل ومندوب والسنة عندهم نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهة أى انها سنة هى من شعار الدين ومن كالياته والاساءة بتركها دون كراهة التحريم التى تكون بترك الواجب قال الحلواني الكراهة أخش من الاساءة وهذا أولى من قول صاحب المعنى تركها ضلال الا أن يريد الاصرار على تركها والا لم يكن فرق بين ترك السنة وترك الواجب ثم لو ترك قوم سنن الهدى وواظبوا على ذلك عوقبوا بما يراه الحاكم رادنا لهم عن الترك ولو تركها أهل بلدة وأصرروا على الترك قوتلوا على ذلك بالسلاح قال محمد رحمه الله تعالى لان ما كان من أعلام الدين فالأصرار على تركه استخفاف بالدين وقال أبو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن وسنن الهدى كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنن الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي صلى الله عليه وسلم فى اقامته وسفره وقيامه وقعوده ونومه وغير ذلك من أفعاله وأقواله التى يحتمل ان يكون فعلها أو قولها عادة أو تشرى بها وبالجملة جميع أفعاله وأقواله التى تصدر منه صلى الله عليه وسلم بمقتضى الطبيعة البشرية ويلتزم فيها شياً مخصوصاً أو يغلب منه ذلك فان كل ذلك من سنن الزوائد وأما النفل والمندوب والمستحب فهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وهو دون سنن الزوائد قال فى التلويح أى يستحق فاعله الثواب ولا يذم تاركه جعله أى جعل صدر الشريعة هذا حكم النفل وبعضهم تعريفة وأورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات فى قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضاً ولا يذم تاركه وأجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقاً وعن الثانى بان الزيادة قبل

اتهمى والجمهور لا فرق وجمله الخلاف لدفعه قد ينزع فيه لان ما ثبت مواظبته عليه الصلاة والسلام عليه لاشك انه أكد ما فعله مرة أو مرتين ويحاج بان يكون بعض السنن آكد من تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقروا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو أفسدها يجب القضاء وبما قب على تركها كذا ذكره أبو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة معلومة في الدين وسيرة للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل اه وسيا في لهذا بقية واعترض جوابه عن الثاني بان من لوازم الفرض ان يعاقب على تركه وبعد التحقق لا يتصور الترك اللهم الا أن يقال المراد انه لو فرض تحقق الترك وان كان المفروض انه مما لا يتصور تركه لا يستحق التارك العقاب وفيه بعد لا يخفى على ان قطعية الدليل بالنسبة الى الزيادة محل كلام ألا ترى انهم أطلقوا عليه الوجوب لا الفرض نعم لو قيل ان مناد قوله تعالى فاقروا ما تيسر يشمل افراد كل ما تيسر مما يصدق عليه اسم القرآن وأدناه آية طويلة أو ثلاث آيات قصار ولو تيسر له الزائد كان داخلا في افراد ما تيسر من القرآن فيكون فرضا أيضا لا يمكن التخلص فتأمل اه من التوشيح على التلويح مع زيادة ايضاح ولعل هذا الذي قاله هو مراد صاحب التلويح في جوابه كما يفيد قوله لدخولها تحت قوله تعالى فاقروا ما تيسر ولا يخفى ان ما قاله الجلال في بيان ان الخلاف قائم الى اللفظ والتسمية يأتي هنا لاتفاق الجميع على دخول جميع الاقسام في معنى الفعل المطلوب طلبا غير جازم واختلاف مراتبها لا يوجب تنافرها باعتبار هذا المعنى ولا يوجب تنافر الاسماء غير ان من غابر في الاسماء استحسن الاصطلاح على ذلك ليشير بالتغاير في الاسماء الى التغاير في الرتبة ولينج اذا انحلت أسماؤها توهم اتحادها في الرتبة وكتب ابن قاسم على قول الجلال حيث قالوا هذا الفعل ان واطب الخ فقال فيه أمور الاول ان ما أمر به صريحا ولم يفعله في أى الاقسام المذكورة يدخل فيه نظر وقضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله في السنة وقال بعض مشايخنا يحتمل دخوله فيما لم يفعله ويحتمل دخوله في المستحب لانه محبوب للشارع بطلبه صريحا وأما ما هم يفعله أو عزم عليه ومنع منه مانع كما في تحويل الرداء في خطبة الاستسقاء وصوم ناسوءاء فيحتمل ان يلحق بما فعله ثم ان دل الحال على انه لو تمكن منه واطب عليه الحق بالقسم الاول والا فبالقسم الثاني بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحا ولا فعله فهو محل القسم الاخير والثاني انه ينبغي حمل الفعل على أعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره أيضا كالقول والنية والثالث انه لم يجعلوا القسم الفعل الجزئي حيث أتوا باسم الاشارة في قولهم هذا الفعل الخ مع ان الجزئي الحقيقي لا يتصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين اذ لا يتصور تعدده وانما يتصور تعدد الجنس والمواظبة عليه الا أن يحاج بان الاشارة ليست للجزئي بل للفعل المطلوب فتأنيدها يان ان

التفصيل في الفعل المطلوب لا في غيره ولا في مطلق الفعل فليتأمل والرابع ان هذا التفصيل لا يتصور مع ما نقل عن بعضهم ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام انه اذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه اذ مع ذلك لا يتصور قولهم أو لم يواظب عليه كان فعله مرة أو مرتين كما لا يخفى ويحاج بان كلام الفقهاء صريح في رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم فرقوا في رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم في عدم مداومته على غير المؤكد ولانه قال في الترمذي كما حكاه السيد معين الدين في خصائصه نه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى تقول لا يصليها بعد ولانهم جمعوا بين الرواية الدالة على انه صلى الله عليه وسلم كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على انه كان يصوم بمضيه بأنه نارة كان يصومه كله وارة كان يصوم بمضيه واحتمال ان مرات البعض تقدمت و مرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بميد نعم ذكر السيوطي عن بعضهم انه عد من خصائصه ان جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا لانهم حكوا خلافا في نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو واقفوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض نوافله بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي ذلك التفصيل في نفسه لجواز ان بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب لاعلى وجه المداومة بل مرة أو مرتين وفي الروضة كاصلها ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام اتمام كل تطوع شرع فيه أى وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والا فلا معنى لذكر وجوب الانعام مع وجوب الاصل فتأمل والخامس ان الكوراني أوردنا هنا ما يتعجب منه حيث قال واستدلواهم على ذلك بان السنة فعل واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين والتطوع ما أنشأه الانسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف اللوازم اه * وأقول لا يخفى فساد ما ذكره بل هو أشبه شئ بالهذيان أما أولا فلان ما ذكره ليس استدلالا خلافا لما توهمه بل هو ضبط لتلك الاقسام وأما ثانيا فلان قوله لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال بمحل النزاع وهو لا يجوز وأما ثالثا فلان قوله وعدم اختلاف اللوازم لو سلم ثبوته واعتباره ودلالته على الاتحاد لم يزد شئاً في الاصطلاحات التي الكلام فيها اذ لا شبهة لما قل في جواز الاصطلاح على اسم واحد مع اختلاف اللوازم وعلى تعدده مع اتحادها اه * ونقله العطار ملخصا حاذفا منه كلام الكوراني وكلام ابن قاسم عليه لان كلام الكوراني بين البطلان في ذاته لا يحتاج للإطالة في الرد عليه كما صنع ابن قاسم بل يكفي في رده الاعراض عنه مع التنبيه على بطلانه وانما نقلنا لك هذا الكلام برمته لتعلم

(قال المصنف ولا يجب بالشروع خلافاً لابي حنيفة) أى من تلبس بثل صلاة أو صوم فله قطعها عندنا بالمذرو وبغيره ولا يجب عليه القضاء لما رواه النسائي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان أحياناً ينوى صوم التطوع ثم يفطر نعم يستحب الانتماء لقوله تعالى ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ ونقل ابن المنير عن مالك مثل قول أبي حنيفة واحتج له بقوله صلى الله عليه وسلم لا ينبغي لبي إذا لبس لامته ان يضمها حتى يقاتل وهذا الاستدلال ضعيف وفي الحديث اشارة الى الاختصاص بقوله ما ينبغي لبي يدل على مخالفة غير النبي له واحتج لابي حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي لما قال هل على غيرهن قال لا الا ان تطوع شيئاً والجواب من ثلاثة أوجه أحدها قوله لا أى ليس عليك غيرها والاستثناء منقطع وتانيها من قوله تطوع فمما تطوعا لكنهم يقولون تقديره الا ان تطوع فيلزمك التطوع ونحن نقول تقديره فيكون لك أن تفعل وتقديرنا أرجح لما ذكرناه ثالثها ان الاستثناء اما ان يكون من غير جنس الاول فيلزم خلاف الاجماع أو من جنسه فيلزم المدعى وقد أورد القاضي حسين على هذا الاصل ما لو شرع المسافر في الصلاة بنية الانتماء ثم أفسدها فانه لا يقضيها مقصورة بل تامة وأجاب بانه فرض التزمه بعقده لان الفرض على المسافر الانتماء كالمقيم الا انه جوز له القصر فاذا لم ينوه فقد انزم الفرض بعقده بخلاف ما لو شرع في التطوع فانه يلزمه بحكم عقده ﴿ تنبيهان ﴾ الاول كلام المصنف قد يوم انه لا خلاف فيه عندنا لكن في شرح القروع للشيخ أبي على السنجي

درجة هؤلاء الافاضل ومبلغهم من العلم وانهم لا اعتناء لهم الا بثل هذه السانف
(قال المصنف ولا يجب بالشروع خلافاً لابي حنيفة اهـ)

قال الزركشي فن تلبس بثل صلاة أو صوم فله قطعه عندنا بالمذرو وبغيره ولا يجب عليه القضاء لما رواه النسائي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان أحياناً ينوى صوم التطوع ثم يفطر نعم يستحب الانتماء لقوله تعالى ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ ونقل ابن المنير عن مالك مثل قول أبي حنيفة واحتج له بقوله صلى الله عليه وسلم لا ينبغي لبي إذا لبس لامته ان يضمها حتى يقاتل وهذا استدلال ضعيف وفي الحديث اشارة الى الاختصاص بقوله لا ينبغي لبي يدل على مخالفة غير النبي له واحتج لابي حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي لما قال هل على غيرها قال لا الا ان تطوع شيئاً والجواب من ثلاثة أوجه أحدها قوله لا أى ليس عليك غيرها والاستثناء منقطع وتانيها من قوله تطوع فمما تطوعا لكنهم يقولون الا ان تطوع فيلزمك التطوع ونحن نقول تقديره فيكون لك أن تفعل وتقديرنا أرجح لما ذكرناه ثالثها ان الاستثناء اما ان يكون من غير جنس الاول فيلزم خلاف الاجماع أو من جنسه فيلزم المدعى وقد أورد القاضي حسين على هذا الاصل ما لو شرع المسافر في الصلاة بنية الانتماء ثم أفسدها فانه

ان أبا زيد المروزي وبعض الأصحاب قالوا بوجوب اتمام الطواف على من تلبس به ثم غلظهما فيه قال بعضهم والظاهر ان ذلك يختص بالطواف الواجب في الحج والعمرة ويحمل كلامهما عليه وان كان الحج والعمرة تطوعين لانه يجب اتمام كل واحد منهما اذا أحرم به بخلاف التطوع بالطواف لا يجب اتمامه الا اذا نذر به الثاني حكايته الخلاف عن أبي حنيفة هو المشهور لكن رأيت في شرح التلخيص للشيخ أبي علي السنجي قبل كتاب الزكاة ان هذا محكى عنه في نوادر ابن سبابة ولم نزل نعمته هكذا حتى قدم علينا أبو نصر العراقي وقال لأبي حنيفة في كتاب الصداق ان له الخروج من صوم التطوع الا انه يجب القضاء وذلك انه قال في الخلوة توجب كمال المهر ولو خلاها محرماً أو صائماً وهي محرمة أو صائفة صوم فرض لا يكمل المهر لفساد الخلوة ولو خلاها صائماً صوم تطوع كله فدل على انه جمل له الخروج من صوم التطوع حتى جعله كالمنظر فكل المهر بها ولو حرم الخروج لفسد الخلوة به ولما أكل المهر كما جعله في صوم الفرض ثم كان أبو نصر العراقي يجمع بين الروايتين فيقول ان خرج بنية ان يقضيه فله ذلك والا فلا يجوز قال فاما وجوب القضاء فلا يختلفون فيه ثم قال الشيخ ثم ان أبا حنيفة ناقض يجوز القعود فيها من غير عذر وخالفه صاحباه فطردا القياس ومنعوا القعود

لا يقضيه مقصورة بل تامة وأجاب بأنه فرض الزمه بمقده لان الفرض على المسافر الاتمام كالقيم الا انه جوز له التقصر فاذا لم ينو قد التزم الفرض بمقده بخلاف ما لو شرع في التطوع فانه لم يأنزله بحكم عقده (تنبيهان) الاول كلام المصنف قد يوم انه لا خلاف فيه عندنا لكن في شرح الفروع للشيخ أبي علي السنجي ان أبا زيد المروزي وبعض الأصحاب قالوا يجب اتمام الطواف على من تلبس به ثم غلظهما فيه قال بعضهم والظاهر ان ذلك يختص بالطواف الواجب في الحج والعمرة ويحمل كلامهما عليه وان كان الحج والعمرة تطوعين لانه يجب اتمام كل واحد منهما اذا أحرم به بخلاف التطوع بالطواف لا يجب اتمامه الا اذا نذر به الثاني حكايته الخلاف عن أبي حنيفة هو المشهور لكن رأيت في شرح التلخيص للشيخ أبي علي السنجي قبل كتاب الزكاة ان هذا محكى عنه في نوادر ابن سبابة ولم نزل نعمته هكذا حتى قدم علينا أبو نصر العراقي وقال لأبي حنيفة في كتاب الصداق ان له الخروج من صوم التطوع الا انه يجب القضاء وذلك انه قال في الخلوة توجب كمال المهر ولو خلاها محرماً أو صائماً أو وهي محرمة أو صائفة صوم فرض لا يكمل المهر لفساد الخلوة ولو خلاها صائماً صوم تطوع كله فدل على انه جعل له الخروج من صوم التطوع حتى جعله كالمنظر فكل المهر بها ولو حرم الخروج لفسد الخلوة ولما أكل المهر كما جعله في صوم الفرض ثم كان أبو نصر العراقي يجمع بين الروايتين فيقول ان خرج بنية ان يقضيه فله ذلك والا فلا يجوز قال فاما

(قال المصنف ووجوب اتمام الحج لان نقله كفره نية وكفارة وغيرها) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان من تلبس بحج تطوع فعليه اتمامه ولا يجوز قطعه عندنا واجاب انما وجوب القضاء فلا يختلفون فيه ثم قال الشيخ ثم ان ابا حنيفة تناقض جواز القعود فيها بغير عذر وخالفه صاحباه فطردها القياس ومنه القعود اه ولا يخفى ان فرق ابي حنيفة بين صوم الفرض وصوم النفل في الخلوة حيث جعلها فاسدة مع الاول دون الثاني لا يدل على جواز قطع النفل عنده لاحتمال ان يكون مبنى الفرق ان قطع الفرض حرام اتفاقا فكان مانعا من صحة الخلوة وقطع النفل مختلف فيه ففي رواية يجوز بمذرو وبغيره وهو مذهب الشافعي أيضا وفي رواية لا يجوز الا بمذرو على ما يأتي فلم تكن حرمة قطعه متفتنا عليها فلم يكن مانعا من صحتها لهذا لا لانه يقول هو بجواز القطع وأما ما زعمه الشيخ من تناقض ابي حنيفة حيث أوجب النفل بالشروع وجوز القعود فيها فليس من التناقض في شيء كما ان نسبة منع القعود في النافلة لصاحبيه غير مفروضة عندنا

قال المصنف (ووجوب اتمام الحج لان نقله كفره نية وكفارة وغيرها اه) قال الزركشي هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان من تلبس بحج تطوع فعليه اتمامه لا يجوز قطعه عندنا وأجاب انما خرج الحج عن القاعدة لخصوصية فيه وهو ان حكم نقله حكم فرضه في النية والكفارة وغيرها والذي يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام في المندوب عينا والحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور لنا حج تطوع فان المخاطب به انما هو المستطيع فان كان لم يحج فهو في حقه فرض عين والا ففرض كفاية فان اقامة شعار الحج من فروض الكفاية على المكلفين وحينئذ فلا يقي اشكال في امتناع الخروج منه الاعلى قولنا ان فرض الكفاية لا يلزم بالشروع على ما سألنا وهنا تنبيهان ﴿أحدهما﴾ ان الشافعي ذكر في الام هذا السؤال وأجاب عنه باختصاص الحج باحكام منها لزوم المضى في فاسده بخلاف الصلاة وغيرها وهذا أحسن من جواب المصنف ومعناه انه يجب المضى في فاسده فكيف في صحيحه وذكر الماوردي في الحاوي الفرقين ﴿الثاني﴾ ان كلام المصنف يقتضي انه لم يخرج من القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضا الاضحية فانها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع ذكره الشافعي في نصوص الشافعي اه ونقله الولي المراقى ملخصا غير انه أدخل ما فرق به الشافعي بين الحج وغيره في قول للمصنف وغيرها فقال أي كالمضى في فاسده وهذا المطوى في كلام المصنف هو الذي أجاب به الشافعي اه فلا وجه للقول ان هذا أحسن من جواب المصنف بل كلام المصنف اشتمل على الفرقين كما وارد في الحاوي وقال ابن جماعة بعد أن نقل بعض كلام الزركشي قوله لما روى الخ أقول هذا دليل على المطلوب الاول من غير تأويل وعلى الثاني بتأويل والتقدير

خرج الحج عن القاعدة لخصوصية فيه وهو ان حكم نقله لحكم فرضه في النية والكفارة وغيرها والذي يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام في المتدوب عينا والحج بخلاف ذلك

ولم ينقل القضاء ولم يبين ولو كان لنقل أو بين وقال على قول الزركشي في استدلال ابن المنير لمالك رضي الله عنه وهذا الاستدلال ضعيف اه قلت وهو محل انعام نظر لان له مداركا اه ولم يبين تلك المدارك وأقول ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام ومالك في غنى عنه بما استدل به الحنفية لموافقته لهم على هذا ولذلك لم يعول عليه الحنفية ولم يذكره في جملة ما استدلوا به ووجه ذلك كما بينه بعض الافصل وأشار اليه الزركشي ان لفظ النبي في الحديث خاص فتمدى حكمه الى غيره اما بنص يعمم هذا الخاص وأما بقياس وكل واحد منهما غير تام أما الاول ف لعدم وجود النص المعمم ولو سلم وجوده فالدليل هو لا هذا الخاص فليذكره حتى نتكلم معه فيه وأما الثاني فلان شرط القياس الصحيح وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه وعدم التماثل ولم يوجد الجامع الذي به يصح القياس وعلى فرض وجوده فالتماثل محقق للفرق البين بين من هو نبي ومن هو ليس بنبي فهو قياس فاسد الوضع والاعتبار وقول الزركشي وفي الحديث اشارة الى الاختصاص جواب عما قيل ان هذا الاستدلال لمالك رضي الله عنه يخرج على القول بان الاصل في النصوص ان تكون عامة ولا تكون مختصة بالنبي الا بدليل لا على القول الاخر ان الاصل الاختصاص الا بدليل ووجه الجواب عن هذا ان في هذا الحديث ما يدل على الاختصاص فان قوله لا يبنى لنبي الخ يشير الى الاختصاص بالانبياء فليس من وضع الخلاف في ان الاصل العموم أو الخصوص وانما الخلاف فيما يؤثر به النبي أو يفعله هو أو غيره ولكن يترتب ذلك الغير على الفعل ولا يوجد في النص ما يدل على الخصوص ولا على العموم فان وجد في النص ما يدل على احدهما لم يكن من موضع الخلاف وابطاح كون هذا الحديث ليس من موضع الخلاف انه علق الحكم فيه بوصف النبي لا بشخصه ومتى علق الحكم بوصف صالح لعلمية الحكم كان الوصف علة الحكم الا بنص معمم أو بوجود هذا الوصف أو نوعه أو جنسه بعد اعتبار الشارع لذلك النوع أو ذلك الجنس في نوع الحكم أو جنسه مع عدم وجود التماثل وقد علمت عدم وجود النص المعمم وعدم صحة القياس واعتراض ابن جماعة على الوجوه الثلاثة التي أجاب بها الزركشي عما استدل به لابي حنيفة فقال على قوله والاستثناء منقطع قلت يضافه مرجوحية الانقطاع اه ووجهه ان الظاهر الذي هو حقيقة الاستثناء ان يكون الاستثناء متصلا لا منقطعا فحمل الاستثناء في الحديث على انه منقطع عدول عن الظاهر وهو حقيقة الكلام الى خلافه وهو المجاز من غير دليل وقال على قوله ونحن نقول فلك ان تفعل وتقديرنا أرجح اه قلت وفيه مصادرة خفية اه ووجه

فانه لا يتصور لنا حج تطوع فان مخاطب به انما هو المستطيع فان كان لم يحج فهو في حقه فرض عين والا فرض كفاية فان اقامة شئ من الحج من فروض الكفاية على المسكين وحينئذ المصادرة ان الحنفية يقولون ان تقدير الحديث اذا تطوعت كان عليك كما يقتضيه كون الاستثناء متصلا وهو يقتضى لزوم عليه اذا تطوع ومتى لم يترك عليه بالتطوع كان عليه اتمامه لانه صار واجبا والواجب لا يجوز قطعه اضافة وان لم يكن عليه قبل التطوع أى قبل الشرع وبهذا التقدير علم ما به المشاركة بين الواجب بالشروع والواجب قبل الشروع وما به المشاركة فقد شارك النفل بالشروع فيه الواجب قبل الشروع في وجوب الاتمام لانه بالشروع صار واجبا أيضا وفارق الواجب في انه لم يكن واجبا قبل الشروع بخلاف الواجب الاصلى فانه واجب قبل الشروع وبعده فلم من هذا ما به المشاركة وما به المشاركة عند الحنفية تقول الحبيب بعد ذلك ونحن نقول الخ رجوع الى أول المسئلة وهو جواز القطع وهى الدعوى غاية الامر انه رجوع الى ذلك بواسطة فكانت المصادرة خفية وذلك لان معنى قول الحبيب فلك ان تفعل أى ولك ان لا تفعل وحمل الفعل وعدم الفعل على الاتمام وعدم الاتمام وهو بعينه محل النزاع وقال على الوجه الثالث وهو قوله ان الاستثناء اما ان يكون من غير جنس الاول الخ قلت أقول بموجب الشق الثانى ولا يلزم المدعى اه ووجه ذلك ان الحنفية يسلطون ان المستثنى من جنس ما قبله وهو الشق الثانى ويقولون متى كان الاستثناء من جنس ما قبله كان متصلا لا منقطعا فعلى فرض ان يكون الحديث محتملا للتقدير الذى قدره المعترض فيه فهو أيضا محتمل للتقدير الذى قدره المستدل وهو الحنفى بل تقدير المستدل أقرب وأولى بالقبول لان الاستثناء عليه يكون من جنس ما قبله أصلا من حيث كونه صلاة وصوما ومن جنسه وصفا أيضا من حيث كونه لازما عليه بخلاف ذلك على تقدير المعترض فانه يكون من جنس ما قبله أصلا فقط وعلى كل حال لا يلزم مدعى المعترض كما قال المزبى جماعة وقال على قول القاضى حسين جوابا عما أورده انه فرض الزمه بمقده لان الفرض على المسافر الاتمام الخ أقول فى هذا شئ لانه لما رخص له فى تركه صار غير واجب وانما الواجب فى حقه التقصر وان أطلق عليه الوجوب فانما على جهة المجاز لا الحقيقة اللهم الا أن يقال الواجب عليه أحد الامرين لا بعينه فيكون واجبا فى الجملة لان الواجب المخير أحد أقسام الواجب لكن الكلام فى ثبوت هذا اه أى لان الواجب هنا واحد بالذات لا يختلف الا بالانعام تارة وبالتصريح تارة أخرى فليس من الواجب المخير فى شئ لان الواجب المخير يلزم أن يكون بين أجناس متغايرة محصورة معينة كما فى خصال كفارة اليمين على ما بآى يانه لكن لا يخفى وضوح كلام القاضى حسين وظهور غرضه وهو ان الفرض الاصلى هو الاتمام وان التقصر رخصة فى الزم الاتمام فقد

فلا يبقى اشكال في امتناع الخروج منه الا على قولنا ان فرض الكفاية لا يلزم بالشروع على ماسياتي وهنا تنبيهان احدهما ان الشافعي ذكر في الام هذا السؤال واجاب عنه باختصاص الزم اداء الفرض الاصلى فاذا أفسده قضاءه على الوجه الذي التزمه تقول العز لما رخص له في تركه صار غير واجب مسلم لكنه مقيد بما اذا لم يشرع بنية الاتمام وقوله وانما الواجب في حقه القصر غير مسلم لان القصر عند الشافعية رخصة غير واجب وانما الذين يقولون بوجوب القصر هم الحنفية لان القصر عندهم هو المزيمة وتسميته رخصة على طريق المجاز بالنظر لما كان عليه من الاتمام قبل السفر فلا وجه لما قاله المزني جماعة وقال في قول الزركشي في التنبيه الاول والظاهر ان ذلك مختص بالغ يريد ان يحمل ذلك على ما هو واجب من الطواف في الحج والعمرة سواء كان واجبين أو قفلين وحينئذ فالاقسام أربعة واجب في واجب ونقل في نقل ونقل في واجب وواجب في نقل فتنبه لذلك اه وقال على قوله لانه يجب انما كل الغنى أى لا يجب انما بالنظر اليه في حد ذاته أما بالنظر اليه من حيث ماتعلق به من الحج والعمرة يجب انما ولا يلزم من وجوبه بوجوب ماتعلق به وجوبه في نفسه اه وقال الجلال ولا يجب المندوب بالشروع فيه أى لا يجب انما لان المندوب يجوز تركه وترك انما المبتطل لما فعل منه ترك له خلافا لابي حنيفة في قوله بوجوب انما لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم حتى يجب ترك انما الصلاة والصوم منه قضاؤها وعرض في الصوم بحديث الصائم المتطوع أمير نفسه ان شاء صام وان شاء أنظر رواه الترمذي وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد ويقاس على الصوم الصلاة فلا تتناولهما الاعمال في الآية جمعا بين الادلة ووجوب انما الحج المندوب لان نقله كفرضه نية فانها في كل منهما قصد الدخول في الحج أى التلبس به وكفارة فانها تجب في كل منهما بالجماع المفسد له وغيرها أى غير النية والكفارة كاستثناء الخروج بالتصاد فان كلاهما لا يحصل الخروج منهما بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساد العمرة كالحج فيما ذكر وغيرها ليس نقله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية في نقل الصلاة والصوم غيرها في فرضهما والكفارة في فرض الصوم بشرطه دون نقله ودون الصلاة مطلقا وفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا فتأرق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوبات في وجوب انماهما لمشابهتهما لترضهما فيما تقدم اه وكتب ابن قاسم على قول الجلال ولا يجب المندوب بالشروع الغ فقال فيه أمران حاصل الاول انه ان كان محل الخلاف مطلق المندوب فلم يقتصر الشارح في المعارضة الآتية على الصوم والصلاة ولم يجعل المقيس ماعدا الصوم لا الصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصلاة والصوم فقط فلم قال الشارح فتأرق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوبات وأجاب بما حاصله اختيار الشق الاول ولعل الاختصار على ما ذكر انه الذى صرحوا به فلم يزد عليهم

الحج باحكام منها لزوم المضي في قاسده بخلاف الصلاة وغيرها وهذا أحسن من جواب المصنف ومعناه انه يجب المضي في قاسده فكيف في صحيحه وذكر الماوردي في الحاوي للفرق بين الثاني بما لم يصرحوا به وحاصل الثاني ان الكوراني قال بعد ان قرر استدلال الحنفية وأجاب عنه مانعه لا يخلو ان ما شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النفل أو اقلب بالشروع واجبا الثاني باطل اجماعا اذ لا يوجد شيء في الشريعة يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وأيضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل اذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النفل وهذا مما لم يقل به أحد اه ورده ابن قاسم بما حاصله ان قوله والثاني باطل بالاجماع باطل بلا اشكال أما أولا فنأين هذا الاجماع وكيف تصح دعواه مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى اجماع سابق عليه ليحجه به غير مسموعة الا بنقل صريح صحيح ولم يوجد نقل ذلك وأما ثانيا فلان من نذر اتمام النفل الذي يشرع فيه انعقد نذره ولزمه اتمام ما شرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه ومن جملة الشريعة وأما قوله وأيضا الخ فاللزامة التي ادناها فيه ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه أيضا وبين ما لا يجب الشروع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب اتمامه بانه يثاب عليه ثواب الواجب فتقوله وهذا مما لم يقل به أحد مجرد دعوى تحتاج الى الاثبات ولم يأت لها باثبات اه

ونقله المطار ملخصا وقال شيخنا وجوب اتمام لا يستلزم ان تكون العبادة بعضها نفلا وبعضها واجبا ولذلك قال بعضهم ان العبادة عنده بتمامها مندوبة وباقية على الندب والواجب هو اتمام بمعنى انه يحرم قطعها وبه يجب قضاؤها وبه يندفع قول بعضهم لم يبعد في الشرع عبادة واجبة البعض دون البعض فانه مبني على الغلط فيما هو الواجب فتدبراه فدار أمر هؤلاء الاقاضل في كلام الحنفية بين جعل بعض العبادة المندوبة التي تجب بالشروع نفلا وبعضها واجبا وادعى ان ذلك لم يبعد في الشريعة وبين التزام ذلك ومنع انه لم يبعد في الشريعة وبين جعل تلك العبادة باقية على الندبية وان الواجب هو اتمامها لاهي وان كلام الترياق الاول مبني على الغلط فيما هو الواجب وبالنسبة تركوا الخوض في مذهب غيرهم أو رجعوا الى كتبهم ليقتنوا على حقيقة ما قاله الحنفية في ذلك وان النفل عندهم ينقلب واجبا ويثاب عليه ثواب الواجب كالندوب فلا يقيموا في الحيرة التي وقعوا فيها وسيأتي الكلام على هذا فانظر

وكتب ابن قاسم على قوله لا يجب اتمامه فنقل عن شيخه الناصر انه قال بين به ان المندوب في قوله لا يجب المندوب مجاز من اطلاق اسم الكل على البعض والقرينة قوله بالشروع اذ الجزء الذي به الشروع غير واجب لانه سبب في الوجوب والسبب متقدم على المسبب وفيه

ان كلام المصنف يقتضى انه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضا الانحية فانها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع ذكره الساجي في نصوص الشافعي

نظر لان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان كحركة اليد لحركة الخاتم اهـ وقال ان كان هذا التنظير في جمل الجزء الذي به الشروع سببا مع تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو اعتراض ساقط اذ ليس في العبارة ما يبين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصلًا ثابتًا ولا خفاء في مقارنة هذا الكون للباقي وان كان في جمل قوله بالشروع قرينة وكان وجه التنظير انه اعتبر في وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع اذ لو جب في السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جملة قرينة فتوقف كونه قرينة على ما لا يصح فهو أيضا تنظير ساقط أما أولا فنأين له ان الشارح جعل القرينة قوله بالشروع حتى يتوجه هـ هذا التنظير عليه فانه ليس في كلامه تعرض للقرينة وجاز ان تكون القرينة عنده شيئا آخر ككون محل النزاع المندوب الذي أقل أمره انه لا يجب الشروع فيه والالم يكن مندوبا بل هذا مما لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه هـ وأمانا فلما ان الشارح جعل القرينة قوله بالشروع لكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذي به الشروع فانه ليس في كلامه تعرض لذلك وجاز ان يكون السبب ما ذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصلًا ثابتًا وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان في شيء آخر فليصوره لتكلم عليه اهـ وقال المطار أي لا يصير الشروع فيه سببا لوجوب اتمامه قالباء للسمية وفي المندوب مجاز مرسل من استعمال لفظ الكل في البعض بدليل قوله بالشروع وقد أشار الى ذلك الشارح بقوله أي لا يجب اتمامه وانما فسر ضمير يجب بالمندوب دون غيره من السنة وما بعدها لعمومه الكل كما سبق ثم قال فالخلاف في غير ما حصل به الشروع اذ لا نزاع في عدم وجوبه وقد يوجه ذلك بانه لا جائز ان يكون واجب الاقدام عليه لجواز ترك الاقدام عليه واما انه بالتلبس به يتعين انه واجب فهو بعيد مع تجويز ترك الاقدام عليه ولزوم تمييز العبادة ندبا ووجوبا لا مانع منه كسح جميع الرأس عندنا ثم نقل كلام الناصر المتقدم ملخصا ثم قال وعليه منع ظاهر فان مبنى هذا النظر ان ذات الجزء الاول سبب في الوجوب وليس كذلك اذ لو كان سببا أي علة في الكل كما قال لم يترك توقف الشيء على نفسه فان من جملة الكل نفس هذا الجزء وقد جعل علة للكل فيكون سببا في نفسه وغير خاف ان الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها للمحذور المذكور وحينئذ بطل قوله ان السبب متقدم بالذات الخ فان السبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه وهو سابق على الاتمام سببا زمانيا

(٥٣ - و - ٥٤ - شروح جمع الجوامع)

لا ذاتيا وليس مقارنا للانعام لانه آتى فلا يمتد زمنه حتى يجمع الانعام ولا يلزم في السبب مقارنته للمسبب في جميع الصور ألا ترى ان الزنا سبب في وجوب الحد وليس مقارنا له وكذلك الزوال سبب في وجوب الظهر ويستمر هذا الوجوب بعده فلا يخرج من العهدة حتى يؤدي الفرض وانما المقارنة معتبرة في الشرط كالطهر للصلاة وما قاله من ان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان جرى على اصطلاح الحكماء في حكم العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب وأما الاصوليون فانهم يعبرون عن السبب بالعلة أيضا ومعناها واحد عندهم كما نص على ذلك الشارح في شرح قول المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ لكنهم لا يقولون بالحكم المذكور في العلة فقد خلط الشيخ رحمه الله تعالى اصطلاحا باصطلاح ليم له النظر ثم تعجب ممن كتبوا على قوله ولا يجب بالشروع وقالوا فيه كما قال وبعد ذلك سلموا سؤال الناصر وأجابوا عنه تبعا لابن قاسم بما قدمناه عنه ثم قال وكان اللائق في الجواب بيان منشأ الغلط كما بينا لتلا يبقى الاشتباه على من لم يعلم الفرق بين الاصطلاحين فافهم ثم نقل عن تقرير بعض مشايخه انه لا مانع من وجوب الجزء الاول بالشروع فيه لتوقف الفعل عليه وأورد عليه انه لو كان كذلك لكان واجبا لا مندوبا وأجاب بان الندب من حيث التقدم عليه وهذا لا ينافي وجوبه من حيث الاخذ فيه ثم قال وفيه انه لو كان الجزء الاول واجبا لزم ان كل مندوب واجب من هذه الحيثية فينا في وصفه بالندب ودعوى ان الندب وصف التقدم خروج عن الاصطلاح فان الموصوف بالندب هو ذات الصلاة فتأمل اه * وقد عول شيخنا على كلام المطار هذا ونقله وسيأتي ما تعلم به حقيقة الحال فان القائل بوجوب النفل بالشروع فيه هم السادة الحنفية فهم حينئذ الذين يلزمهم ان يبنوا ان كان الجزء الاول هو السبب أو الشروع هو السبب وما اذا كان الجزء الاول صار واجبا كالباقى أم لا فكان الاجدر بهؤلاء ان لا يقفوا ما ليس لهم به علم وقول الجلال لان المندوب يجوز تركه الخ اشارة الى قياس من الشكك الاول أشار الى كبراه بقوله لان المندوب يجوز تركه والى صفراه بقوله وترك اتمامه الخ ونظمه هكذا ترك اتمام المندوب ترك للمندوب وترك المندوب جائز ينتج ترك اتمام المندوب جائز * قال الناصر وللخصم منع الصغرى وسنده ان ترك الانعام المبطل لما فعل ترك لما لم يفعل وابطال لما فعل فلم يتحد الوسط واتحاده شرط للانتاج اه * وقال ابن قاسم لا يخفى انه اذا أريد بالترك في الكبرى أعم من عدم الانددام ومن الاعراض بعد الشروع عن الانعام كان الوسط متحدا غاية الامر انه بوجه حينئذ منع كلية الكبرى بان يقال ان أريد بالترك فيها عدم الاقدام لم يتحد الوسط لئلا يعم منه ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام فلا نسلم الجواز كلياً لا مكان الفرق بين النوعين اذ للعبادة بعد التلبس من الحرمة ما ليس لها قبله وحينئذ يحتاج في اثبات كلية الكبرى باثبات

حكمها الى النوع اثنى من النوعين المذكورين فانه هو محل النزاع ولنا في اثبات ذلك أحاديث منها حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام أفطر نهارا من صوم تطوع فسقط المنع واستقام القياس وبما قررنا يظهر ان الذى يتوجه عليه المنع هو كاية الكبرى لا الصغرى لان المراد بالترك فيها هو النوع الثانى ولا معنى لمنعه لانه ان أريد انه ليس اترك فيها بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان أريد انه لا يسمى تركا فان أريد عند الاطلاق فعلى تسليمه يكون مجرد مناقشة فى التسمية وليست بقادحة فى المتصود أو مطلقا فهو مكابرة غير ملتفت اليها مع ان ذلك لا يقدح فى المتصود اهـ وقال المطار بعد ان قل ببحث الناصر مع ضم ما ذكره ابن قاسم فى منع الكبرى اليه ملخصا لهما وجعلهما للناصر والجواب عنه باختصار الشق الثانى وهو ان يراد من الترك ما هو أعم تبعاً لابن قاسم والاستدلال بحديث الصائم المتطوع ما نصه فظهر ان البحث منع تكرار الحد الوسط على تقدير أو الكبرى على تقدير آخر فهو تقض تفصيلي لوروده على ما مقدمة معينة اما وروده على الكبرى فظاهر وأما منع تكرار الحد الوسط فلان تكرره شرط فى صحة انتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهي شاملة لشروط انتاجه وان الجواب باثبات المقدمة المتنوعة وهي الكبرى وانه ليس بالمنوع الصغرى كما صرح به الناصر ولا الكبرى فقط كما قال ابن قاسم ويرد على القياس أيضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للمدعى اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس اهـ وقال شيخنا وحاصل ذلك البحث منع تكرار الحد الوسط الى آخر ما تقدم عن المطار وأقول معنى تكرار الحد الوسط ان يكون محمول الصغرى مندرجا فى موضوع الكبرى فى الشكل الاول الذى منه هذا القياس حتى يكون الحكم على موضوع الكبرى حكما على محمول الصغرى المندرج فيه فمنع تكرار الحد الوسط حينئذ كما هو منع للكبرى منع للصغرى ومنع لشرط صحة الانتاج اما انه منع للصغرى فلانه منع لاندراج محمولها فى موضوع الكبرى واما انه منع للكبرى فلانه منع لشمول موضوعها لمحمول الصغرى واما انه منع لشرط صحة الانتاج الذى هو تكرار الحد الوسط فظاهر مما ذكرناه فلا وجه للاعتراض لا على الناصر ولا على ابن قاسم لان من المعلوم ان المنع متى توجه على تكرار الحد الوسط كان متوجها على الصغرى والكبرى وعلى شرط صحة الانتاج واما قول المطار ويرد على القياس أيضا لزوم المصادرة الخ فهو بعينه ما قاله ابن قاسم من جعل الترك فى الكبرى بالمعنى الاعم الشامل لترك بمعنى الاعراض عنه بعد الشروع وهو منشأ المنع الذى توجه على الكبرى وهو مدفوع باثبات الكبرى بالحديث فلا يضر لزومها للمدعى لانها بعد تعميم الترك كما ذكره أيضا مدعى نحتاج للاثبات وقد أثبتناها بالحديث واثبات اللازم يستلزم اثبات المزموم الذى هو الدعوى الاصلية *

وقول الجلال بحديث الصائم المتطوع الخ * قال الناصر للخصم ان يحمل الصائم على مرئد الصوم والفائدة في النص على ذلك حينئذ ان النية بمجرد ما لا يلزم بها شيء لا يقال فيكون الصائم مجازا لانا نقول هو أيضا مجاز قبل تمامه و يترجح المجاز الاول ببقاء صام في قوله ان شاء صام على حقيقته في الاول دون الثاني اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه * ورده ابن قاسم بان ما تمسك به لا يعني عنه شيئا وذلك لانه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مرئد الصوم تجاوز ان أحدهما في لفظ صائم حيث يستعمل في مرئد الصوم والثاني في لفظ أفطر حيث استعمل على هذا في معنى استمر مفطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذي هو قولنا فانه يلزم عليه تجاوز واحد في قوله ان شاء صام فانه على هذا التقدير بمعنى استمر صائما ولا شبهة في ان تقليل المجاز أقرب الى الاصل وتكثيره أبعد عن الاصل فما قلناه أرجح لذلك وأما دعواه ان الصائم مجاز قبل التمام فمنوعة قطعا بل اطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة كما ينص عليه كلامهم الا في محل مع رد ما وقع لشيخنا هناك وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلي حنث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة لصدق اسم الصلاة و يلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله أحد بل هو حينئذ مجاز قطعا كما سيأتي نصهم عليه في محله فقد بان اندفاع قوله لانا نقول هو أيضا مجاز قبل تمامه و يترجح المجاز الاول الخ اذ بان انه قبل التمام حقيقة وان مجرد بقاء صام على حقيقته لا يفيد مع لزوم تجاوزين معه دون الاول اه

وقال المطار بعد نقله ما تقدم عن ابن قاسم ملخصا مانصه وبجث في كلام ابن قاسم بان دعواه ان الصائم حقيقة فيما قبل التمام ممنوعة فانه اذا كان حقيقة الصوم شرعا الامساك من طلوع الفجر الى غروب الشمس لزم ان الصائم قبل تمام الصوم مجاز لعدم استعماله في المسك جميع هذه المدة وان ما استند اليه من نصهم على ان اسم الفاعل حقيقة في المتلبس بالحدث قبل تمامه فانه محمول على حدث يتساوى في اطلاق اسمه عليه بعضه وكله كالضرب لا على خلافه كالصوم الشرعي وفي قوله يلزم على ما قاله الخ بان ذلك غير لازم كلياً من كلامه أصلاً ولا فيما نحن فيه وهو الصائم لصدق كلامه بكونه حقيقة مع التمام اه

وأقول هذه تدقيقات لا يتحملها الاستعمال اللغوي ولا العرفي فان قولهم ان اسم الفاعل حقيقة في المتلبس بالفعل معناه ان اسم الفاعل حقيقة في الحال وان لم يتم ما تلبس به من الحدث ولم يفرقوا في ذلك بين فعل وفعل وان المسك عن المفطر مع النية متلبس بحقيقة الصوم قطعا يدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه أي وقت والتبادر أمانة الحقيقة وفي الحديث (خلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك) ولا شك انه فيمن لم يات عليه الغروب نعم لا يعتد بهذه

الحقيقة شرعا الاجتهاد الغروب وهذا شئ آخر ويلزم على ما قاله الحنفية أيضا تجوز ثالث وهو حمل المتطوع على مرید التطوع قال بعض منهم لا يخفى ان حديث الاحاد وان صح لا يصلح لمعارضة عموم القرآن لكونه قطعيا والحديث ظني مع ان هذا الحديث فيه كلام متنا وسندا قد قيل انه موقوف على أم هانئ وتساهل الحاكم معلوم فلا عبرة بقوله انه صحيح ولو سلم فالحديث يمكن تأويله بحيث لا يعارض عموم القرآن فتجب المحافظة على عموميه وذلك اما بحمل الصائم المتطوع على مرید الصوم تطوعا أو بحمل الامير على معنى انه قد غلب نفسه وقهرها وملك زمامها حيث صيرها على تحمل المشاق من الجوع والعطش مع انه كان غنيا وكان ان شاء صام وان شاء أفطر وما كان ملزما من جهة الشرع ومثل هذا التأويل لمراعاة عموم الآية مقبول ولو سلم فلا دلالة في هذا الحديث على انه ان أفطر فلا قضاء عليه وقد قال قوم من الحنفية انه يجوز الافطار مع القضاء وقد جاء في حديث عائشة وحفصة رضى الله عنهما ما يدل على لزوم القضاء اهـ

أقول وما قاله من تساهل الحاكم يؤيده ما رأيت في تاريخ الحافظ الذهبي في ترجمة الحاكم نقلا عن أبي سعيد الماليني يقول طالعت كتاب المستدرک على الشيخين الذي صنفه الحاكم من أوله الى آخره فلم أرفه حديثا على شرطهما * قال الذهبي وهذا اسراف وغلو من الماليني والافنى المستدرک جملة وافرة على شرطهما وجملة كثيرة على شرط أحدهما لعل مجموع ذلك نحو نصف الكتاب وفيه نحو الربع مما صح بسنده وما بقي فهو منكرواهايات لا تصح وفي بعض ذلك موضوعات علمت ذلك لما اختصرت هذا المستدرک ونهت على ذلك اهـ ولذلك قالوا لا يعتمد على تصحيح الحاكم اذا انفرد كما نقله الالوسي في تفسيره وغيره في غيره لكن بقي ان قول الحنفية ان حديث الاحاد وان صح لا يصلح لمعارضة القرآن لا يسلمه الشافعية بل يقولون ان أحاديث الاحاد تعارض القرآن عندهم ولذلك ينسخه عندهم لا عندنا ولذلك قال شيخنا وبعض الحنفية طعن في سند الحديث ومثله قال وان سلم فهو حديث آحاد لا يعارض القطعي وعند الشافعي يعارضه اهـ * لكن لا يخفى ان محل كون خبر الاحاد لا يعارض عموم القرآن اذا لم يخص عموميه بمخصص يعارضه وهذه الآية قد خصت فيها الاعمال بغير هذا الحديث قطعا لان المراد منها اجماعا الاعمال التي هي عبادات فقط لا جميع ما يتناوله لفظ الاعمال بحسب معناها اللغوي لان كثيرا من الاعمال ما يجب قطعه ومنها ما يجوز قطعه وابطاله بل من العبادات ما يجوز ابطاله لمذر فكان ماعدا العبادات من الاعمال خارجا من الآية وكذلك ابطاله العبادات للاعذار المبيحة شرعا بمقتضى النصوص الاخرى خارج عن الابطال المنهي عنه في الآية وحينئذ تكون الآية بعد هذه التخصيصان ظنية الدلالة فيجوز تخصيصها بخبر الاحاد

فيصلح هذا الحديث متى صح وان كان أحادا لان يعارض عموم الآية عند الحنفية أيضا ولذلك لم يعول المحققون من الحنفية على هذا كما سيأتي

وكتب العطار على قول الجلال ويقاس على الصوم الصلاة فقال لعل الجامع كون كل منهما عبادة بدنية مؤقتة بوقت مخصوص وفي التخصيص بالقياس خلاف طويل فالامام الرازي يقول بالمنع وامام الحرمين بالتوقف وغير ذلك من تفاصيل كثيرة ومشى المصنف على الجواز مطلقا وكان الاولى ان يقال ويقاس على الصوم غيره ليشمل باقي المندوبات وأما ما اقتضاه صنيعه من ان المخرج من الاعمال انما هو الصلاة والصوم فقط فيفيدان غيرها من المندوبات مما تناوله الاعمال في الآية حكما فتكون حجة في الباقي وأجيب بان الاختصار على الصوم والصلاة مع عدم اختصاص الحكم بهما لانهما هما اللذان تعرض لهما الخصم في كلامه فلم ير الشارح ان يتصرف عليه بالتصريح بغيرها ولا تخصيص المتن بهما كما هي عادته في أمثال ذلك مع اعتقاده عدم اختصاص الحكم بهما اهـ وما جرى عليه الجلال كالمصنف من جواز التخصيص بالقياس انصحح هو الصحيح انما الحنفية يشترطون في تخصيصه التقطعي سبق تخصيصه بمخصص مساو للتقطعي وقال شيخنا هذا تنزل عن المعارضة فليس من جملة ما اذا المعارض لا حاجة له بالجمع بين الأدلة اهـ

وأقول قول العطار لعل الجامع الخ فيه ان الحكم هنا هو عدم الوجوب بالشروع وليس العلة في ذلك الحكم هو كون الصوم عبادة بدنية مؤقتة بوقت مخصوص بل العلة كونه عبادة مؤقتة بوقت مخصوص يجوز الاقدام عليها وعدمه وقول شيخنا هذا تنزل الخ أي ان قوله فلا تناوله ما الاعمال الخ تنزل عن المعارضة لان المعارض يكفيها ايراد دليل آخر يفيد تقيض مدعى خصمه بدون حاجة لان يأتي بشئ آخر يجمع به بين الأدلة وأما قوله فيقاس عليه الصلاة فهو من جملة المعارضة اذ لا يتم الاستدلال على الصلاة والصوم معا الا بقياس الصلاة على الصوم فان الحديث المذكور وارد في خصوص الصوم فهو ينطوقه خاص بالصوم وبعلة التي ذكرناها يشمل الصلاة وكذا يشمل كل عبادة يجوز ترك الاقدام عليها مما وقع فيه الخلاف وضابط ذلك كما ذكره الحنفية هو كل نفل هو عبادة تلزم بالنذر بان يكون من جنسها واجب ويتوقف ابتداءؤها على ما بعده في الصحة * قال في شرح المنية ان الشروع في فعل العبادة التي تلزم بالنذر ويتوقف ابتداءؤها على ما بعده في الصحة سبب في وجوب اتمامه وقضائه ان فسد عندنا وعند مالك وهو قول أبي بكر الصديق وابن عباس وكثير من الصحابة والتابعين كالحسن البصري ومكحول والنخعي وغيرهم فخرج الوضوء وسجدة التلاوة وعبادة المريض وسفر الغزو نحوها مما لا يجب بالنذر لكونه غير مقصود لذاته وخرج ما لا يتوقف ابتداءؤه على ما بعده

في الصلحة نحو الصدقة والقراءة والطواف والاعتكاف على قولهما اه * وقد جمع ذلك صدر الدين بن العزكا عزاه اليه السيد أبو السعود في النوع المسمى بالموالي فقال

من النوافل سبع تلزم الشارع أخذنا لذلك مما قاله الشارع
صوم صلاة طواف حجه رابع عكوفه عمرة احرامه السابع

وعد الاعتكاف من النوافل التي تلزم بالشروع كما قال صاحب الدر نقلا عن صاحب متن التنوير مبني على الضعيف واما على ظاهر الرواية من ان أقله ساعة أي لحظة زمانية فلا يلزم بل ينتهي بالخروج من المسجد فليس مما يتوقف ابتداءه على ما بعده في الصلحة لكن ذكر في البدائع ان الشروع يلزم بقدر ما اتصل به الاداء فلما خرج فما وجب الا ذلك انتقد فلا يلزم أكثر منه اه وفي الفتوح ان اعتكاف العشر في رمضان ينبغي لزومه بالشروع اه وعلى ما قاله في البدائع يكون عد الاعتكاف مما يجب بالشروع على ظاهر الرواية أيضا وان كان لا يجب القضاء لان الذي لزم انما هو بقدر ما اتصل به الاداء فلم يبق عليه ما يجب قضاءه وعلى هذا أيضا يكون الضابط كل عبادة تلزم بالنذر تجب بالشروع فان كانت مما يتوقف ابتداءها على ما بعده في الصلحة وجب اتمامها فاذا قطعها فسدت ووجب انقضاء تداركها وجب بالشروع وابطله بالخروج منه قبل اتمامه وان كانت مما لا يتوقف ابتداءها على ما بعده في الصلحة بان كان كل ما اتصل به الاداء منها يقع صحيحا وعبادة تامة فتركها لا يكون فسادا لها بل يقع ما اتصل به الاداء منها واجبا بالشروع ويكون عبادة تامة مستقلة كالصدقة والقراءة والاعتكاف على ظاهر الرواية ولا يجب عليه انقضاء اذ لم يبق عليه ما يجب تداركه بالانقضاء ومن هذا تعلم ان العلة التي ذكرها العطار في قياس الصلاة على الصوم قاصرة على الصلاة فقط واما الطواف والخرج والاعتكاف والعمرة والاحرام فليس لواحد منها وقت مخصوص وكذلك الصدقة وانقضاءه فيلزم ان يكون الجامع في انقياس ان الصوم عبادة مقصودة تلزم بالنذر حتى يشمل جميع المندوبات التي وقع فيها الخلاف ويكون قاصرا عليها غير موجود في غيرها فنخذ هذا وأشكر الله تعالى * وقال العلامة الناصر ان في قول الجلال فلا تتناولهما الاعمال مناقشة لان العام المخصوص سيأتي ان عمومه مراد تناولا لا حكما وأجاب عنه بان قرينة السياق تدل على ان المراد انها لا تتناولهما حكما أو مطلقا وهذا ظاهر اه والاولى حذف قوله أو مطلقا اذ لا يمكن خروج شيء من أفراد العام من حيث الدلالة وانما الممكن خروج بعض الافراد من حكم العام فقط لان لفظ العام المخصوص باق على عمومه من حيث الدلالة وأورد العلامة أيضا على قول الجلال جمعا بين الأدلة انه ظاهر في ان عموم الاعمال انما خص بالصوم والصلاة من المندوبات وهو خلاف عموم المندوب في قوله ولا يجب المندوب ولو خص عدم الوجوب بهما لم يحتاج الى اعتذار في

وجوب الحج اه وأجاب ابن قاسم بثل ما أجاب به المطار سابقا من ان الاختصار على الصوم والصلاة مع عدم اختصاص الحكم بهما لانهما هما اللذان تعرض لهما الخصم الى آخر ما تقدم وقال المطار قوله جمعا بين الأدلة وهي الآية والحديث بناء على ان أقل الجمع اثنان وللجمع المذكور جعلنا الاستثناء في قوله صلى الله عليه وسلم للقائل هل على غيرها لا الا ان تطوع منقطعا اه زكريا اه وقد تقدم الكلام في هذا الحديث وقال الكوراني في قول الجلال ووجوب اتمام الحج الخ هو جواب سؤال مقدر تقديره ان النفل بالشروع لا يلزم مع انكم أو جئتم على من أفسد الحج النفل قضاء في القابل والزمن الماضي في فاسده وأجاب بان الحج من قبيل المستثنى لان نفل الحج كفره نية وكفارة اذ لا تعرض في نيته الى كونه فرضا أو نفلا وأيضا عدم خروجه بالافساد فرضا أو نفلا متفق عليه وهذا لا الزام فيه لان الحنفية يجوزون الصوم القرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل وأما الالتزام باستوائهما في عدم الخروج بالافساد فالم عن القادح اذ لم يقولوا بالماضي في القاسد في نفل سواء اه ورده ابن قاسم بان تقرير السؤال المقدر على هذا الوجه خطأ قطعا وغفلة قاحشة عن تأويل المتن وانما تقديره كما بصرح به عبارة الجواب في المتن ان ما ذكرتم من ان اتمام المندوب لا يجب ينتقض بوجوب اتمام الحج أى الصحيح بدليل ان هذا السؤال على قوله ولا يجب بالشروع وما ذكر من أن المراد بالجواب الزام الحنفية ليس في محله وانما المراد به دفع النقض علينا وفرق بين الالتزام ودفع النقض فان الثاني يكفي فيه حصول الفرق على قولنا وما ذكر من ان الحنفية يجوزون الصوم القرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل فجوابه بعد تسليم الاستواء في سائر صفات النية أما أولا فهو انا ثبت مذهبنا بالدليل وحينئذ ينتهز الفرق وأما ثانيا فيكفي بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وان لم يختص بعض أجزائه على ان هذا انما يحتاج اليه لو كان المراد الزام الحنفية كما توهمه اما ان كان المراد دفع النقض علينا فيكفي الفرق على قولنا فليتأمل ثم نقل ما قدمناه عن الزركشي من ان كلام المصنف يقتضى انه لم يخرج من القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم الانحية قاتها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع اه وان شيخ الاسلام نظر في هذا الاستثناء ولم يبين وجه النظر فقال ابن قاسم ان أريد بقوله اذا ذبحت تمام الذبح فلعل وجه النظر أن تمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصور هنا وجوب اتمام بالشروع وان أريد به الشروع في الذبح فلعل وجه النظر اما منع وجوب الاتمام واما ان وجوب الاتمام لدفع التلف المأل لا من حيث الشروع في مندوب لكن عدم الاتمام لا يستلزم التلف على الإطلاق كما هو معلوم فليتأمل اه وبعد ان نقل المطار السؤال على الوجه الذي قرره به ابن قاسم وجوابه ملخصين قال ولا يخفى ان السؤال ورد على كلية كبرى القياس السابق والجواب نسليم

لا تنقاضيها فيخل نظم اقياس حينئذ فلاحسن ان يقال ان قوله ووجوب اتمام الحج استثناء في المعنى لا جواب نقض أو جواب عن وجه ايجاب الحج والعمرة مع كونه على خلاف تلك القاعدة وبهذا ظهر لك صحة كلام الكوراني في تقرير ذلك السؤال وان ما رد به عليه ابن قاسم خلاف الانصاف وعدول عن ملك طريق المناظرة ثم ساق ما تقدم عن الزركشي و بيان ابن قاسم لوجه تنظير شيخ الاسلام فيه بصورة سؤال وجواب ثم نقل ما قدمناه عن الزركشي من أن الذي يظهر انه لا حاجة الى استثناء الحج لانه لا يتصور ان يكون نقلا الخ وناقشه بانه يتصور بحج العبد والصبيان وبحث فيه بن فرض الكفاية يسقط بهؤلاء وان لم توجه الخطاب اليهم فان صلاة الجنازة تسقط بصلاة الصبيان ولو مع وجود الرجال الا ان يجاب بان فعلهم لم يقع فرضاً بل وقع نقلاً ولكنه سد مسد الفرض أو بأن الكلام في ثل يصح أن يتصف بوجوب الاتمام وحج الصبي ليس كذلك لانه ليس ممن يخاطب بالوجوب والحمل بانه يجب على الولي أن يأمره باتمامه تكلف متوقف على ثبوت ان القائل بوجوب الاتمام يطرده في حق الولي بالنسبة الى الصبي اه وقال شيخنا بعد ان ذكر ان قول المصنف ووجوب اتمام الحج الخ جواب سؤال وارد على كبرى القياس وذكر حاصل ما قاله المطار في الجواب ما نصه وبصرح بالثاني أي انه استثناء في المعنى قول الزركشي والذي يظهر انه لا حاجة الى استثناء الحج ثم نقل المناقشة في كلام الزركشي وما يتعلق بها على الوجه الذي نقلناه عن المطار ثم قال والحق عندي انه جواب لا استثناء ولا تخصيص لان الكلام المتقدم في عدم الوجوب بسبب الشروع وهذا ليس الوجوب فيه بسبب الشروع بل لما قال المصنف من مشابهة نقله لفرضه فتأمل اه واقول قد علمت ان الزركشي جعل قول المصنف ووجوب اتمام الحج الخ جواب سؤال مقدار تقديره ان من تلبس بحج تطوع فعليه اتمامه ولا يجوز قطعه وأجاب انما خرج عن القاعدة لخصوصية فيه الى ان قال والذي يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام في المنسوب عينا الخ ولم يعبر الزركشي بقوله لا حاجة لاستثناء الحج الخ حتى يقال ان كلام الزركشي بصرح بان كلام المصنف استثناء في المعنى بل كلام الزركشي مصرح بقبط بأن كلام المصنف جواب سؤال مقدر على الوجه الذي قدره ويستوى بعد ذلك ان يكون الجواب عن السؤال جواباً بتخصيص القاعدة التي هي كبرى القياس أو بالاستثناء في المعنى أو ببيان وجه ايجاب الحج على خلاف تلك القاعدة وانه مشابهة نقله لفرضه فيما قاله المصنف لا الشروع فيه فانها عبارات متعددة والمقصود منها واحد وهو ان الحج التطوع انما خرج عن القاعدة لخصوصية فيه فان مما لا شبهة فيه ان الكلام في حج تطوع فهو مندوب داخل بحسب الظاهر في قاعدة المنسوب

لا يجب بالشروع فقتضى دخوله في هذه القاعدة انه لا يجب المضي فيه بعد الشروع وانه يجوز قطعه مع ان حكمه على خلاف ذلك فاحتجنا الى الفرق بينه وبين غيره من المندوبات حيث كان مندوبا ووجب المضي فيه ولم يجوز قطعه ولم يجب المضي فيها عداه منها وجاز قطعها والكلام في الحج الصحيح لا الفاسد بدليل ما ذكره الشافعي في الام من الفرق بين الحج وغيره باختصاص الحج باحكام منها لزوم المضي في فاسده بخلاف الصلاة وغيرها وقال الزركشي معناه انه يجب المضي في فاسده فكيف في صحيحه وقد سمي الزركشي على حسب فهمه قول المصنف لمشابهة فرضه لنفله نية وكفارة فرقا وما ذكره الشافعي فرقا آخر ولذلك قال ان الماوردي في الحاوي ذكر الفرقين وكذلك الجلال جعل ما قاله المصنف فرقا حيث فرع عليه بعد بيانه على الوجه الذي جعله شاملا لما قاله الشافعي في الام قوله فتأرق الحج والعمرة غيرهما من المندوبات وبذلك تبين صحة ما قلنا من انه يستوي أن يكون الجواب جواباً بتخصيص القاعدة أو بالاستثناء أو ببيان وجه اتمام الحج دون غيره فالنتيجة واحدة ومن ذلك تعلم بطلان كلام الكوراني في تقرير السؤال والجواب كما ان دعواه ان الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل ليست على اطلاقها بل ذلك خاص بصوم رمضان أداء من مفهم غير مريض على خلاف في المريض والمسافر وأما ما نقلوه عن الزركشي من أن بعضهم استثنى الاضحية أيضا فقد علمت ان الزركشي قال ذكره الشافعي في نصوص الشافعي اه فهو ناقل وقد اعترضه العزيز جماعة في الفرع بقوله قلت ليس في كلام المصنف ما يقتضي ذلك ثم في لفظ الشارح يعني الزركشي مساهلة اه ووجه المساهلة ان ظاهر قوله ذبحت تمام الذبح مع انه بعد تمامه لا يتصور وجوب الانعام بالشروع ولكن المراد انه شرع في الذبح على وجه يؤدي الى انتف أو نقص القيمة اذا لم يتم الذبح فوجب الانعام لهذا لا للشروع فحصل ائرق بينها وبين غيرها من المندوبات كالحج والعمرة ومن هذا تعلم ان مقصود الزركشي ان الاضحية مع كونها سنة خارجة من القاعدة لخصوصية بها وهي ان وجوب الانعام بخوف التلف أو نقص القيمة فهي كالحج والعمرة خرجا من القاعدة لخصوصية فيها وحاصل ذلك اننا نختار الشق الثاني من وجهي تنظير شيخ الاسلام في كلام الزركشي اللذين ذكرهما ابن قاسم وهو اننا نزيد الشروع في الذبح على وجه يؤدي الى التلف أو نقص القيمة فتقول ابن قاسم ان وجوب الانعام لدفع تلف المال مسلم وهو وجه اخراج الاضحية من القاعدة ووجه الفرق بينها وبين غيرها من المندوبات ولعل الذي أوقعهم فيها قالوه قول الزركشي واذا ذبحت لزمت بالشروع اه مع ان هذه المقالة انما هي على لسان المترض فتجيب بأنها اذا ذبحت الاضحية لم تنقلب واجبة كما يقول الحنفية في النفل الذي يجب عندهم بالشروع بل هي باقية على السنة ولكن وجب

اتمام الذبح اذا شرع في ذبحها وخيف التلف أو نقص القيمة اذا لم يتم الذبح لخوف الاتلاف أو انقص لا للشروع في النفل من حيث هو شروع في نفل والحاصل ان الخلاف بين الشافعية والحنفية في نوافل مخصوصة وهي ما كانت عبادة مقصودة تلزم بالندب يتوقف ابتداؤها على ما بعده في الصحة أو مطلقا توقف ابتداؤها على ما بعده في الصحة أم لا على ما سبق عن شرح المنية فقالت الحنفية هذه النوافل تنقلب واجبة بالشروع فيها فان كانت مما يتوقف ابتداؤها على ما بعده في الصحة وجب الاتمام واذا أفسده وجب قضاؤه وان كانت مما لا يتوقف ابتداؤه على ما بعده في الصحة وقع ما اتصل به الاداء واجبا وعبادة تامة وتركه لا يعد افسادا لما اتصل به الاداء بل هو ترك للاقدام على عبادة أخرى فلا قضاء عليه وقالت الشافعية ان هذه النوافل لا تصير واجبة بالشروع فلا يجب اتمامها ان كان ابتداؤها يتوقف على ما بعده في الصحة ولا يجب قضاؤها اذا أفسدها ولا ينقلب ما اتصل به الاداء واجبا بالشروع اذا كان ابتداؤها لا يتوقف على ما بعده في الصحة بل كل من القسمين باق على السنية وبذلك تعلم سقوط اعتراض الزركشي بالحج بانه لا حاجة لآخراجه لانه اذا اتصل به الاداء صار فرض كفاية لان ما جعله علة لاعتراضه من انه اذا اتصل به الاداء صار فرض كفاية هو من موجبات توم النقص على القاعدة على ما يأتي ومن ذلك تعلم ان الاضحية انما يتوم ورودها على القاعدة اذا شرع في ذبحها على وجه يؤدي الى التلف أو نقص المال ولم يتم الذبح فان الاتمام واجب فيحتاج للفرق المذكور بينها وبين غيرها من المندوبات وأما بعد تمام الذبح فلا يتوم ورودها على القاعدة لانه لا يتصور فيها وجوب الاتمام بالشروع بعد الاتمام ولم تصر هي بالشروع واجبة بعد الاتمام بل هي باقية على السنية ومن ذلك تعلم ما في قول العطار واورد انه يخرج عن القاعدة غير الحج كالاضحية فانها سنة واذا ذبحت لزمتم بالشروع وأجيب بأنه تمام الذبح نحصل الاضحية فلا يتصور فيها وجوب الاتمام بالشروع وعلى فرض تصور ذلك فوجوب الاتمام لدفع تلف المال لا للشروع في المندوب الخ وذلك لان جوابه يقتضي أولا انه يتوم ورود الاضحية على القاعدة بعد تمام الذبح مع انه بعد تمام الذبح لا يتوم ورودها على القاعدة اذ لم يقل الشافعية بعد تمام الذبح بوجوب الاتمام بالشروع لعدم تصوره بعده ولا بوقوع الاضحية واجبة بالشروع ويقتضي ثانياً ان تصوير وجوب الاتمام بالشروع مجرد فرض وليس كذلك بل ينبغي أن يتصور واقعا بان يجرحها جرحا مؤديا الى الهلاك أو موجبا لنقص القيمة وحينئذ يجب اتمام الذبح فيتوم ورود ذلك على القاعدة فنجيب بالفرق المذكور وهو ان الوجوب لخوف التلف أو نقص المال لا للشروع في مندوب فكلام السائل مفروض في هذه الصورة فقط لانها محل التوم

لان هذا التوم انما نشأ من قول الشافعية بسنية الاضحية مع وجوب اتمام الذبح اذا شرع فيه على وجه ماذكر والا فلاضحية خارجة عن موضوع هذا الخلاف فان الحنفية يقولون بوجوبها وجوبا أصليا لا بالشروع فهي عندهم مما يجب الاقدام عليه لا مما يجوز الاقدام عليه وتركه * والحاصل ان الشافعية لما قالوا بسنية الاضحية وبان اتمام الذبح واجب اذا شرع فيه وصار بحال لو لم يتمه تلف المال أو نقصت قيمته احتاجوا للفرق بينها وبين غيرها من المتدوبات بان وجوب الاتمام يخوف التلف أو نقص القيمة وهذا هو وجه خروج الاضحية من القاعدة على مذهبهم فانه لو كان وجوب الاتمام بسبب الشروع لثم عليهم نقض القاعدة التي هي قولهم لا يجب المتدوب بالشروع فيه على معنى لا يجب اتمامه فكان الواجب ان يكون الفرق على هذا الوجه الذي قلناه لكن المصنف ترك التعرض للاضحية لما علمت انها ليست من المتدوبات التي وقع الخلاف في انها تنقلب واجبة بالشروع أم لا أما عند الحنفية فلانها واجبة قبل الشروع وأما عند الشافعية فلانها لا تنقلب واجبة بالشروع أصلا وأما ما قالوه جميعا اعتراضا على قول الزركشي ان الحج لا يتصور ان يقع تفلا الخ من تصور ذلك بحج العيّد والصبيان الى آخر ما أطلوا به فهو غريب عن البحث الذي نحن بصدده وخروج عن موضوعه لانك علمت ان موضوع البحث هو المتدوبات المقصودة التي تلزم بالنذر وهذه خاصة بالمتدوبات التي يشرع فيها البالغ العاقل لانه هو الذي يتصور فيه ان يقال بالنظر اليه يجب عليه الاتمام بالشروع وينقلب المتدوب واجبا في حقه أو لا يجب الاتمام ولا ينقلب المتدوب واجبا في حقه وأما الصبي فهو خارج عن موضوع البحث اتفاقا لانه ليس من أهل خطاب التكليف الا لزامي اتفاقا فلا يجب عليه اقدم على عبادة قبل الشروع ولا اتمام بعد الشروع لافرق بين حج وغيره وأما ان كون فعل الصبيان في الحج وصلاة الجنازة وغسل الميت وحمله ودفنه ودفع المدو عن المسلمين يسقط به فرض الكفاية ويسد سد القرض ويسقط الاتم من المكثين فهذا لما سيأتى من ان المقصود من فرض الكفاية حصوله لا تحصيله وهذا شئ آخر لا مدخل له في وجوب الاقدام على شئ مما ذكره أو وجوب اتمامه بل انما سقط بفعل الصبي فرض الكفاية عن البالغين لحصول القرض المقصود من فرضيته فان المقصود في الحج تعظيم البيت وفي صلاة الجنازة وما معها أداء حق الميت من صلاة وغسل وتكفين وحمل ودفن على الوجه المطلوب شرعا والقصد من الجهاد دفع المدو عن المسلمين ألا ترى ان الجهاد يسقط اذا هلك الكفار جميعا أو أسلموا جميعا فاذا حصل المقصود في جميع ما ذكر بفعل الصبيان أو باى سبب لم يبق ما يقتضى الافتراض على البالغين فسقط القرض عنهم لا لان فعل الصبيان لشيء مما ذكر وقع فرضا عليهم فانهم ما وجب عليهم

اقدام على شئ مما ذكر ولا انما شئ شرعوا فيه مما ذكر حتى لو شرعوا في حج ونحوه من فروض الكفاية فقطعوه فلا اثم عليهم ولا يجب القضاء على واحد منهم ولو لم يقم به غيرهم بل انما يا اثم المكثون بذلك فقط وأما العبيد فهم باعتبار انهم آدميون بالقون مكثون بما لم يختص به الاحرار فليس واحد من الارقاء مكثا بشئ من العبادات المالية ولا بشئ من العبادات البدنية التي من شرط صحتها الجماعة كصلاة الجمعة فالحج لكونه عبادة بدنية من شروطها الاستطاعة كان وجوبه مختصا بالاحرار لانهم المستطيعون دون العبيد لانهم مملوكون لا مالكون فهم خارجون عن موضوع الكلام في الحج ونحوه ولذلك قال الزركشي فانه لا يتصور لناجح تطوع فان المخاطب به انما هو المستطيع فان كان لم يحج الخ فلا يتصور ان يقال بالنظر الى العبيد يجب عليهم اقدام على الحج أو انما اذا شرعوا فيه لانهم غير مخاطبين به أصلا لعدم الاستطاعة أي ان الثان في العبيد عدم الاستطاعة لانهم لا يملكون شئ ولا أنفسهم وأما ان فعلهم يسد مسد فرض الكفاية ويسقطه عن المكثين فذلك لما قلنا في سقوطه بفعل الصبيان وربما يخلج في صدرك ان فرض الكفاية يسقط بفعل البعض فيكون فعل الباقي نفلا لانه لو لم يقدم عليه لا اثم عليه بتركه ولا على غيره لان الاثم انما يكون اذا لم يقم به أحد من المكثين قلنا ان فرض الكفاية اذا فعله البعض سقط الاثم عن الباقي لكن لو فعله جميع المكثين وقع فعلهم جميعا فرضا على ما يأتى بيانه في مبحثه ان شاء الله تعالى فلا يقع فعل الباقي نفلا فاعرف الرجال بالحق

وكتب الناصر على قول الجلال في وجوب انماهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم فقال فيه بحث لان التشريك في الحكم بالمشابهة انما يصح مع الاشتراك في علته كما هو منصوص عليه في حد القياس وما تقدم من ائنة والكنفارة وغيرها ليس علة لوجوب الانعام في الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أنرها أو حكمها اذ علة وجوب الانعام في فرض الحج انما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للامور المذكورة والا لتبعته حيث كان في الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اهـ

قال ابن قاسم هو بحث قوى طالما ظهر لنا قبل اطلاعنا على ابداء الشيخ اياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذي أشار اليه المصنف من قياس الشبه وحاصله ان نقل الحج فرع تردد بين أصلين أحدهما فرضه والاخر نقل غيره فالحق باكثرهما شبا وهو فرض الحج ومن الاجوبة أيضا ما نقل عن الشافعي رضى الله عنه ان الحج اختص بلزوم المضي في فاسده فكيف في صحيحه لكن هذا داخل في قول المصنف وغيرها فهو مما يقوى ما ذكره المصنف ويدفع

ونقله المطار حاذفا منه قوله ومن الاجوبة أيضا ما نقل الخ ونتم ما صنع لانه داخل فيها أورد عليه الناصر البحث فان بحث الناصر قد أوردته على قول الجلال لمشابهتهما فيما تقدم وما قدمه الجلال جواب الشافعي رضى الله عنه وحمل عليه قول المصنف وغيرها كما هو واضح واعترف به ابن قاسم فكيف يقوى كلام المصنف ويدفع البحث بمد قول الناصر في بحثه وما تقدم من النية والكفارة وغيرها ليس عامة الخ ومن ذلك تعلم ان جواب ابن قاسم الاول لا يدفع البحث أيضا لان كون نفل الحج فرعا تردد بين أصليين الخ لا يلاقى بحث الناصر الذي يقول ان ما جعله الجلال علة في الحكم ليس بعلة وبين ذلك فلا يدفعه بل الذي يدفع البحث اما اثبات ان المشابهة في النية والكفارة وغيرها هو العلة التي يجمع فيها بين المقيس والمقيس عليه بلازمها أو أثرها أو حكمها أو بيان وجه صحيح لكلام الجلال ولذلك تقول قد علمت مما قدمناه ان الغرض من قول المصنف وجوب اتمام الحج الخ هو بيان الفرق بين الحج التطوع وبين غيره من المندوبات فبين الجلال ان العمرة كالحج في هذا الفرق ألا ترى الى قول الجلال فتارق الحج والعمرة غيرهما من باقي المندوبات في وجوب اتمامهما لمشابهتهما الخ فجعل المشابهة فيما تقدم علة المفارقة لغيرهما في وجوب الاتمام لاعلة الحكم الذي هو وجوب الاتمام فان الموجب الحقيقي لوجوب الاتمام في الفرائض وفي الحج مطلقا وفي العمرة كذلك هو قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم فكان مقتضى عموم هذه الآية ان يكون نفل الحج والعمرة وغيرهما من المندوبات كسائر الفرائض من الاعمال التي يجب صونها واتمامها بالشروع فيها ولا يجوز قطعها لان قطعها مبطل لها وبذلك العموم قال الحنفية ولم يأخذوا بحديث الصوم المتقدم وأما السادة الشافعية فقد أخذوا بحديث الصوم المتقدم وخصوا به عموم الآية السابقة وقاسوا على الصوم كل ما كان في معناه مما يشاركه من المندوبات في علة الحكم وهو عدم وجوب الاتمام كالصلاة والطواف ونحو ذلك من كل مندوب هو عبادة مقصودة يجوز تركها وتلزم بالنذر وهي المندوبات السبع التي قدمناها وأما غيرها فلا خلاف بين الفريقين في عدم وجوبها ولا وجوب اتمامها بالشروع وكان مقتضى قياس غير الصوم من المندوبات التي هي عبادة مقصودة يجوز تركها وتلزم بالنذر على الصوم ان يقاس حج التطوع وعمرة التطوع على الصوم أيضا لوجود علة الحكم فيهما أيضا فيجوز قطعهما لكن الحكم هو وجوب الاتمام فيهما بالشروع ويقمان واجبين فاحتجنا الى الفرق بينهما وبين غيرها من المندوبات فلذلك قال المصنف وجوب اتمام الحج الخ وتبعه الجلال ميّنا حكم العمرة أيضا فلم تكن المشابهة عامة الحكم في القياس فان الحكم هنا لم يثبت بالقياس أصلا فان وجوب الاتمام في الحج والعمرة تطوعا كوجوبه فيهما فرضا انما هو ثابت بنص الآية اتفاقا لا بالقياس فان

شرط القياس عدم وجود نص على حكم المقيس وعدم التارق بين المقيس والمقيس عليه وقد
 وجد التارق هنا بين المقيس وهو الحج والعمرة وبين المقيس عليه وهو الصوم فلم يعمل
 بالقياس فيهما لذلك وبقي داخلين في عموم الاعمال في الآية وايضا لما استدل الحنفية
 على قولهم ان من شرع في نافلة من النوافل التي وصفناها صارت واجبة بالشروع فاذا
 أفدها وجب قضاؤها بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وقالوا ان الآية تشمل النهي عن
 ابطالها قبل انتمائها بافادها بعد انشروع فيها وعن ابطالها بعد انتمائها بفعل ما يحبطها أوردوا
 عليهم ان لقائل ان يقول بعد تسليم ان الآية باقية على عمومها ان المتحقق من الآية انما هو
 استلزام النهي فيها استحقاق الاثم والعقاب بثبوت مقتضاه ومخالفته اما انه يجب القضاء اذا
 أبطله قبل الانتماء فيحتاج الى دليل مخصوص الا ترى ان القضاء لا يجب اذا أبطلها بعد
 الانتماء بفعل ما يحبط ثوابها مع ان هذا الابطال منهي عنه في الآية ايضا فأجاب الحنفية بان
 وجوب القضاء ثبت عندما بالقياس على الحج والعمرة التطوعين لانهما لما لزما بالشروع ولم
 يجز قطعهما بمقتضى الآية المتقدمة ولزم قضاؤها أيضا بثبوت مقتضى النهي فيهما قسنا عليهما
 غيرهما من النوافل التي تشاركهما في العلة وهي كون كل منها عبادة مقصودة تلزم بالنذر ويجوز
 ترك الاقدام عليها فكان الحكم الذي هو وجوب الانتماء ووجوب القضاء وقوعهما
 واجبين متفقا عليه في الحج والعمرة التطوعين فالحنفية قاسوا عليهما غيرهما من المتدورات التي
 وقع فيها الخلاف فعند ذلك قال المصنف كغيره من أئمة الشافعية اعتراضا على الحنفية ومنعوا
 لقياسهم ما قالوا فابعدوا فرقا بين المقيس عليه وهو الحج والعمرة وبين المقيس وهو غيرهما من
 النوافل التي وقع فيها الخلاف على الوجه الذي بينه المصنف والجلال في الفرق ومن هذا تعلم
 ان المشابهة فيما ذكره الجلال أخذ من كلام المصنف ليست علة في الحكم في المقيس عليه ولا
 في المقيس ولا ان غرض المصنف والجلال قياس الحج والعمرة تطوعا عليهما فرضا وهذا كله
 قد أشار اليه الجلال في بيان دليل أبي حنيفة رضي الله عنه حيث قال لقوله تعالى ولا تبطلوا
 أعمالكم الخ ثم قال في الجواب عنه وعورض في الصوم بحديث الصائم الخ ما شرح به كلام
 المصنف من ابداء الفرق المذكور ومن هذا الذي قررناه تعلم ان بحث الناصر ناشئ عن فهمه ان
 وجوب الانتماء في الحج والعمرة تفلا نابت بطريق القياس عليهما فرضا وان علة الحكم هي
 مشابهة النفل منهما للفرض منهما فيما ذكره المصنف وهو فهم بعيد عن كلام المصنف والجلال
 ناشئ عن عدم الرجوع الى ما قاله الفريقان المختلفان مما يشير اليه هذان الامامان بطريق
 لا يقف على فهمهما الا من وقته الله لان يكون قريبا منهما فبحث الناصر بحث في غاية الضعف
 والوهن لا ورود له اصلا فضلا عن قوته الا ترى الى قول الجلال ويقاس على الصوم الصلاة

فلا تناولهما الآية الخ فافاد ان ما عدا القيس والقيس عليه وما في معناهما من التناول المتقدمة وما اتفق الفريقان على عدم تناولهما له داخل في عموم الاعمال وتناول الآية فتناول الآية الحج والعمرة فرضا ونفلا كما تناول غيرهما من الفرائض فاشكر الله على تفهيمه الحق ومن هذا تعلم أيضا ان عدم تصور وقوع الحج والعمرة نفلا لا يقتضى عدم الحاجة الى بيان الفرق المذكور واخراجهما من قاعدة المدرب لا يجب انما به بالشروع وذلك لما علمته ان الحنفية قالوا ان نفل الحج والعمرة يجب انما بهما بالشروع ويجب قضاؤها بالافساد ويقعان واجبين فيكون كل نفل في معناهما في كونه عبادة مقصودة تلزم بالنذر ويجوز ترك الاقدام عليها مثلها في الاحكام الثلاثة فاندفع بذلك أيضا اعتراض الزركشى بانه لا حاجة الى اخراج الحج لانه لا يتصور وقوعه نفلا الخ ونقل ابن قاسم هنا عن الكوراني اعتراضا على قول الزركشى انه لا يتصور لناجح تلوع الخ وأجاب عن ذلك الاعتراض بما لا يخرج عنما قدمناه ومازاده عليه من الكلام فعليك طرحه فانه غير مفيد ومع ذلك قد علمت اندفاع كلام الزركشى المذكور بما قلنا هنا ووعدناك به فيما تقدم لابما قدمناه لغيرنا فتنتظن لتعرف ان فضل الله واسع بؤيته من يشاء في كل زمان وكل مكان والله الهادي الى سواء السبيل

وهانحن نشرع فيما وعدناك به من بيان مذهب الحنفية لنزول عنك الاوهام وتعلم ان الحنفية لم يقولوا ان الجزء الاول الذى به الشروع ليس واجبا ولا ان حصول هذا الجزء وثبوته سبب في ذلك أيضا ولا ان الحنفية يحتاجون لشيء مما أطلالوا به من الاعتراضات والاجوبة سواء كان مما يتعلق بحديث الصوم أو بقياس الصلاة عليه وان الحنفية لا يقولون بعدم وجوب الجزء الاول ولا ان الواجب هو الاتمام دون نفس الصلاة مثلا بل يقولون ان ما شرع فيه من الفعل صار واجبا كباقيه وان النص هو الذى اقتضى ذلك وان العلة في وجوب ذلك هي التزام العبادة بالشروع لان التزامها بالفعل أقوى حالا من التزامها بصيغة النذر التي هي التزام بالقول فكما ان التزام العبادة بصيغة النذر التي هي من القول سبب في وجوب العبادة كذلك التزامها بالفعل بواسطة الشروع فيها يكون سببا في وجوبها كما ان الحنفية لم يقتصروا في الاستدلال على وجوب القضاء بالافساد على مجرد القياس على الحج والعمرة المار ذكره بل استدلوا أيضا على ذلك بالنصوص الصحيحة الصريحة في ذلك واليك البيان قال صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه عليه وهو أى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه غير فيما لم يفعل بمد أى بمد ما أدى جزأ منه فله ابطال ما أداه تبعا وعندنا يلزم النفل بالشروع فيه لقوله تعالى ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ ولان ما أداه صار لله فوجب صيانه ولا سبيل الى صيانة ما أداه الا بلزوم الباقي فالترجيح المؤدى أولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب ما صار لله تسمية

وهو النذر فما صار لله فعلا أولى أى صيانة ما صار لله فعلا أولى بالوجوب اه
وقال صاحب التلويح النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعى حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ
بالتقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو بخير فيما لم يأت بعد
تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا يتقلب فرضا وانما له لا يكون اسقاطا للواجب بل أداء للنفل ولهذا
يباح الافطار لعذر الضيافة واذا كان بخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم
بطلان ما نفل ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا له لخلوه عن قصد كمن سقى زرعه ففسد
زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير فى النفل بعد الشروع فانه عين النزاع
وعندنا يلزم النفل بالشروع حتى يجب المضى فيه و يعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى
﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان
أدى اليه أمر مباح له وهو ترك النفل قلنا لا معنى للإبطال الا فعل ما يحصل به البطلان كشق
زق مملوك له فيه مانع لغيره ولا شك ان بطلان ما أتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض
للعادة اذ لم يوجد شئ سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى
فعله الذى هو سقى أرضه * الثانى ان الجزء الذى أداه صار عبادة لله تعالى حقا له فوجب صيانه
لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق لصيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة
له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء
المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هى عليها لزم
الدوراننا نقول هو دور معية بمنزلة المتضامين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان
كان ذات الاب متقدما فكذا هنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم
ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول يعتمد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى
الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انقضاء الجزء الثانى عبادة وانقضاء الجزء الثانى
عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لاعلى وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية
هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لاصيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة
الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول نفسه
فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم
بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات فى أثناء العبادة يبنى ان لا يثاب لعدم تحقق
شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا يبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام
عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى تقتضى لزوم الباقي
لكن كون الباقي تقلا بخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فيتمارضان فالجواب ان

الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أى صيانة المؤدى أولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وأيضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى (الثالث) ان المنذور قد صار لله تسمية بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده واذا وجب أقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشئين وهو ما صار لله تسمية فلان يجب أسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة أقوى الشئين وهو ما صار لله فعلا أولى اه

وقال في الهداية في باب النوافل ومن شرع في نافلة ثم أفسدها قضاها * وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا قضاء عليه لانه متبرع فيه ولا لزوم على المتبرع ولنا ان المؤدى وقع قرابة فيلزم الانعام ضرورة صيانته عن البطلان اه وقال الكمال في فتح القدير على الهداية تعليلا لقول صاحب الهداية السابق لانه مورد النص قال تعالى ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ وهو أعم من ابطالها قبل تمامها بالافساد أو بعده بفعل ما يحبطها ونحوه فذلك لزم الانعام بئى ان يقال ان لزوم الانعام هل يستلزم شرعا القضاء بتقدير عدمه لو قال قائل المتحقق انما هو استلزامه الاثم بتفويت مقصود النهي اما انه يجب القضاء فيحتاج الى خصوص دليل جوابه القياس على حج النفل والعمره لما لزمنا بالشروع شرعا لزم قضاؤها بتفويته وتعمام نصب الدليل من الجانبين نذكره ان شاء الله تعالى في الصوم اه فانت ترى ان الكمال لم يجعل قياس ماعدا الحج والعمره من النوافل عليهما هو تمام الدليل كما لم يجعل ما ذكره من الاقيسة للشافعية هو تمام الدليل ووعد باتمام نصب الدليل من الجانبين في الصوم ولذلك قال في الصوم من الهداية ومن دخل في صلاة التطوع أو صوم التطوع ثم أفسده قضاء خلافا للشافعي له انه تبرع بالمؤدى فلا يلزمه ما لم يتبرع به ولنا ان المؤدى قرابة وعمل فتجب صيانته بالمضى فيه عن الابطال واذا وجب المضى وجب القضاء بتركه ثم عندنا لا يباح الافطار بغير عذر في احدى الروايتين لما ينابح ويباح لعذر والضيافة عذر لقوله صلى الله عليه وسلم أفطر وأقضى يوما مكانه فقال الكمال في فتح القدير على الهداية لا خلاف بين أصحابنا رحمهم الله في وجوب القضاء اذا فسد عن قصد أو غير قصد بان عرض الحيض للصائمة المتطوعة خلافا للشافعي رحمه الله وانما اختلاف الرواية في نفس الافساد هل يباح أولى ظاهر الرواية لا الا بعذر ورواية المستقضى يباح بلا عذر ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر او لا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوب لاحد الوالدين لا غيرها حتى لو حاف عليه رجل بالطلاق الثلاث لينظرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وان

لم يأكل لا يباح التطير وان كان يتأذى بذلك يفطر واعتقادي ان رواية المتقي أوجه وعلى اعتبار ذلك ينصب الكلام في خلافة الشافعي رحمه الله ويتبين وجه اختيارنا له في ضمنه ان شاء الله تعالى وأحسن ما استدل به الشافعي رحمه الله ما في مسلم عن عائشة قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم يوما فقال هل عندكم شيء فقلت لا فقال فاني صائم ثم انا يوما آخر قفلنا يارسول الله اهدى لنا حيس قال أرنيه فلقد أصبحت صائماً فا كل وفي لفظ فا كل وقال قد كنت أصبحت صائماً فهذا يدل على عدم وجوب الانعام وجوب القضاء مرتب على وجوبه فلا يجب واحد منهما وروى أبو داود والترمذي والنسائي عن أم هانئ الصائمت المتطوع أمير نفسه ان شاء صام وان شاء أفطر وفي كل من سنده ومثله اختلاف وتكلم عليه البيهقي رحمه الله وقال الشافعي أيضا صح انه عليه الصلاة والسلام خرج من المدينة حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع اناه فشرب والناس ينظرون وفي لفظ كان ذلك بعد العصر زاد مسلم عام الفتح وفيه دلالة التأخير قال الشافعي فلما كان له قبل أن يدخل في صوم الفرض أن لا يدخل فيه للسفر كان له اذا دخل فيه أن يفطر كما فعل عليه الصلاة والسلام فالتطوع أولى وحاصله استدلاله بفطره في الفرض بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه على اباحة فطره في النفل بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه وهو استدلال حسن جدا ولنا الكتاب والسنة والقياس أما الكتاب فقوله تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم) وقال تعالى (ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها) الآية سقت في معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القربة التي لم تكتب عليهم والقدر المؤدى عمل كذلك فوجب صيانه عن الابطال بهذين النصين فاذا أفطر وجب قضاءه تقاديا عن الابطال وأما السنة فما أخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن عروة عن عائشة قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني اليه حفصة وكانت ابنة أبيها فقالت يارسول الله كنا صائمتين فعرض علينا طعام اشتهيناه فاكلنا منه قال اقضيا يوما آخر مكانه وأعله البخاري بانه لا يعرف لزميل سماع عن عروة ولا ليزيد سماع عن عروة وأعله الترمذي بان الزهري لم يسمع من عروة فقال روى هذا الحديث صالح بن أبي الاخير ومحمد بن أبي حفصة عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها وروى مالك بن أنس ومعمربن عبيد الله بن عمر بن زياد بن سعد وغير واحد من الحفاظ عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ولم يذكروا فيه عروة وهذا أصبح ثم أسند الى ابن جريج قال سألت الزهري أحدثك عروة عن عائشة رضي الله عنها قال لم أسمع عن عروة في هذا شيئا ولكن سمعنا في خلافة سليمان بن عبد الملك من ناس عن بعض من سأل عائشة رضي الله عنها عن هذا الحديث اهـ

قلنا قول البخارى مبنى على اشتراط العلم بذلك والمختار الاكتفاء بالعلم بالمعاصرة على ما مر غير مرة ولو سلم اعلاله واعلال الترمذى فهو قاصر على هذا الطريق وانما يلزم لولم يكن له طريق آخر لكنه قد رواه ابن حبان فى صحيحه من غيرها عن جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عروة عن عائشة قالت أصبحت أنا وحنيفة صاحبتين متطوعتين الحديث ورواه ابن أبى شبة من طريق آخر غيرهما عن خصيف عن سعيد بن جبيرة عن عائشة وحنيفة الحديث ورواه الطبرانى فى معجمه من حديث خصيف عن عكرمة عن ابن عباس ان عائشة وحنيفة ورواه الزار من طريق غيرها عن حماد بن الوليد عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما ان عائشة وحنيفة رضى الله عنهما وحماد بن الوليد ابن الحديث وأخرجه الطبرانى من غير الكل فى الوسط حدثنا موسى بن هارون حدثنا محمد بن مهران الجمال قال ذكره محمد بن أبى سلمة المكي عن محمد عروبة عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال أهديت لعائشة وحنيفة رضى الله عنهما هدية وهما صائمتان فاكلتا منها فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا يوما مكانه ولا تعودا فقد ثبت هذا الحديث ثبوتاً لا مرد له لو كان كل طريق من هذه الطرق ضعيفاً لتعددنا وكثرة مجيئها وثبت فى ضمن ذلك ان ذلك المجهول فى قول الزهري فيما أسنده الترمذى اليه عن بعض من سأل عائشة رضى الله عنها عن هذا الحديث ثقة أخيراً بالواقع فكيف وبهض طرقه مما يحتاج به وحمله على انه أمر ندب خروج عن مقتضاه بغير موجب بل هو محفوف بما يوجب مقتضاه ويؤكد وهو ما قدمناه من قوله تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم) كلام التفسيرين فيها على ان المراد لا تحبطوا أعمالكم بالكبائر كقوله تعالى (لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي) الى ان قال أن تحبط أعمالكم وكلام ابن عمر ظاهر فى أن هذا قول الصحابة أو لا تبطلوها بمصيبتهم أى معصية الله ورسوله بالربا والسمعة وهو قول ابن عباس وعنه بالشك والتناق أو بالمعجب والكل يفيد ان المراد بالابطال اخراجها عن ان ترتب عليها فائدتها أصلاً كأنها لم توجد وهذا غير الابطال الموجب للقضاء فلا تكون الآية باعتبار المراد دليلاً على منع هذا الابطال بل دليلاً على منعه بدون قضاء فتكون دليلاً لرواية المتتقي على ما قدمناه من الإباحة النظر مع إيجاب القضاء ولهذا اخترناها لان الآية لا تدل باعتبار المراد منها على سوى ذلك والاحاديث المذكورة لا تفيد سوى إيجاب القضاء الا ما كان من الزيادة فى رواية الطبرانى وهو قوله ولا تعودا وهى مع كونها منفرداً بها لا تقوى قوة حديث مسلم المتقدم الاستدلال به للشافعى فبعد ثبوت الحجية يحمل على التدب وكذا حديث البخارى أخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبى الدرداء فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء مبتذلة فقال لها ما شأنك قالت أخوك وأبى الدرداء ليس له حاجة فى الدنيا فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً فقال كل قال فانى صائم فقال

ما آكل حتى تأكل فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم فقال له سلمان ثم ذهب يقوم فقال له ثم فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن قال فصليا فقال له سلمان ان لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ولاهلك عليك حقا فأعط كل ذي حق حقه فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال عليه الصلاة والسلام صدق سلمان وهذا مما استدل به القائلون بان الضيافة عذر وكذا ما أسنده الدارقطني الى جابر صنع رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما فدعا النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فلما أتى بالطعام تنحى رجل منهم فقال صلى الله عليه وسلم مالك قال انى صائم فقال عليه الصلاة والسلام تكلف أخوك وصنع طعاما ثم تقول انى صائم كل وصم يوما مكانه فان كلا منهما يدل على عدم كون النظر ممنوعا اذ لا يبعد للضيافة أثر في اسقاط الواجبات ولذا منع المحققون كونها عذرا كالكرخي وأبي بكر الرازي واستدلا بما روى عنه عليه الصلاة والسلام اذا دعى أحدكم الى طعام فليجب فان كان منظرًا فليأكل وان كان صائماً فليصل أى فليدع لهم والله أعلم بحال هذا الحديث وقول بعضهم ثبت موقوف على ابداء ثبت ثم لا يقوى قوة حديث سلمان والحاصل ان على رواية المتقي تنظافر الادلة ولا يمارض ما استدل به الشافعي رحمه الله ما يثبتها على ما لا يخفى وأما القياس فعلى الحج والعمرة النفلين حيث وجب قضاؤها اذا فسداه ومن هذا تعلم حقيقة ما قاله الحنفية فى الاستدلال على مذهبهم وان المصنف والجلال ناظران فيما قالاه الى ما استدل به الحنفية وبرميان الى معارضته فى النص بالنص وفى القياس على الحج والعمرة النفلين بابداء الفرق فلا قياس من جهة الشافعية الا فيما قاله الجلال من قياس الصلاة على الصوم والا ما قاله الكمال من قياس النفل على صيام الفرض فى السفر

وبالجملة لا قياس للشافعية للحج والعمرة النفلين عليهما فرضين فكان كل ما قاله الناظرون هنا اعتراضا وجوابا فيما يتعلق بمذهب الحنفية لا يرضاه الحنفية ولا يحتاجون اليه وانهم نسبوا للحنفية ما لم يقل به واحد منهم وما قالوه متعلقا بوجوب اتمام الحج والعمرة اعتراضا وجوابا مما لم يقله سواهم من الشافعية بقى ان ما انتصر به صاحب الفتى لرواية المتقي فيه نظر وذلك لان الكمال نفسه قال فى قوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ كما قدمناه وهو أى الابطال فى الآية أعم من ابطالها قبل اتمامها بالافساد وبعده بفعل ما يحبطها ونحوه الى آخر ما قاله فتبين بهذا ان لنظر القرآن عام للأمريين وغاية ما أفاده كلام المفسرين وكلام ابن عمر وقول ابن عباس الذى انتصر به لرواية المتقي انهم فسروا الآية باحد الامرين وهو الاحباط بمعنى عدم ترتب فائدتها عليها ولكن لا يفيد شئ مما ذكر ان الابطال بهذا المعنى هو المراد فقط من الآية وذلك أولا لجواز ان يكون هذا الكلام لبيان سبب النزول فقط وغير خاف ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص

السبب وثانيا لجواز ان يكون كلام ابن عمر وابن عباس وغيرهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج جوابا عن سؤال خاص بهذا الابطال فلا يدل على انه المراد فقط من هذه الآية وان المفسرين فسروا الآية بما ذكروه اعتمادا على ذلك فلا يدل على انه تمام المراد من الآية على اننا اذا سلمنا ان هذا الكلام يفيد ان المراد من هذه الآية هذا المعنى فقط فهو كلام موقوف على قائله لا يقوى قوة خبر الاحاد الصحيح واذا كنا لا نترك عموم القرآن بالحديث الصحيح اذا كان حديث أحاد فكيف نترك عموم الآية بتل هذا الكلام وبذلك تبقى الآية دالة على العموم غير ان الآية لما خص منها بعض الاعمال على الوجه الذي قدمنا كانت ظنية الدلالة وان كانت قطعية الثبوت فيصح ان تخص بخبر الاحاد اذا كان صحيحا وقد ورد في ذلك الاحاديث التي استند عليها لرواية المتقي وهي مطلقة لم يقيدها الا فطار بعذر أو بغير عذر ولكن نصت على ايجاب القضاء كما ان الحديث الذي استدل به الشافعي لم يقيده فيه الا فطار بعذر أو بغير عذر ولم ينص على وجوب القضاء ولا على عدمه وحديث البخاري في مواخاة سلمان مع ابي الدرداء وما اسنده الدارقطني الى جابر يدلان على جواز الا فطار لعذر الضيافة ويزيد الثاني بدلائله على وجوب القضاء أيضا وحيث حملنا حديث الشافعي المطلق عن وجوب القضاء وعدمه على الاحاديث التي نصت على وجوبه وقلنا ان ما استدل به الشافعي بناء على ذلك لا يعارض ما يثبت رواية المتقي قول ايضا اننا نحمل الاحاديث التي اطلقت في الا فطار على الاحاديث التي قيدت ان الا فطار كان لعذر الضيافة ويلحق بها غيرها من الاعذار وحينئذ تكون الاحاديث التي انتصر بها لرواية المتقي لا تعارض ما استدل به القائلون بجواز الا فطار لعذر فقط وبان الضيافة عذر في الا فطار واما قوله اذلا يمهّد للضيافة أثر في اسقاط الواجبات فيدفعه ان الشارع نفسه صلى الله عليه وسلم بين أثرها في جواز الا فطار مع القضاء حيث قال تكلف أخوك وصنع طعاما الخ ثم قال له كل وصم يوما مكانه فدل على ان الضيافة عذر للمعنى الذي قاله الشارع وجعله علة للا فطار ثم القضاء فكانت الضيافة علة في اباحة الا فطار فقط مع وجوب القضاء فلم تقل ان للضيافة أثرا في اسقاط الواجب بل نقول ان لها أثرا بالنص في اباحة الا فطار فلم يكن الخروج من الصوم في هذه الحال حراما حتى يكون ضده واجبا يسقطه عذر الضيافة واما العبادة التي وجبت بالشروع فلم تسقط لوجوب بدلها وهو القضاء واذا جاز النظر لعذر الضيافة جاز لعذر آخر بالاولى ولذلك قال صاحب الهداية ثم عندنا لا يباح الا فطار بغير عذر في احدي الروايتين اه فحمل ذلك هو المذهب عندنا ولذلك رجع أيضا صاحب الهداية ان الضيافة عذر كما يقتضيه الاقتصار عليه والاستدلال له وبهذا تبين ان الصحيح من المذهب هو ظاهر الرواية وانه لا يباح الا فطار الا لعذر كما ان الصحيح ان الضيافة عذر هذا تحقيق لا تظهر به في غير هذا الكتاب

﴿فروع تتعلق بهذا المبحث﴾

فوائد احداها لا يترك المندوب لكونه صار شعارا للمبتدعة خلافا لابن أبي هبيرة ولهذا ترك الترجيع في الاذان والجهر بالبسملة في الصبح والتختم في اليمين وتسطيح القبور محتجا بان النبي صلى الله عليه وسلم ترك القيام للجنائز لما اخبر ان اليهود تفعله وأجيب بأنه صلى الله عليه وسلم له ذلك لانه المشرع ولا ينطق عن الهوى بخلاف غيره فانه متبع له صلى الله عليه وسلم فلا يترك سنة صحت عنه صلى الله عليه وسلم وفصل الغزالي بين السنن المستقلة وبين الهيئات التابعة فقال لا يترك القنوت اذا صار شعارا للمبتدعة بخلاف التسطيح والتختم في اليمين ونحوهما فانها تابعة فحصل ثلاثة أوجه والصحيح المنع وهذا مذهب الشافعية واما مذهب الحنفية فسنن الهدى لا تترك ولو صارت شعارا للمبتدعة لانها عبادة بذاتها واما سنن الزوائد فكان منها هيئة لعبادة كتطويل الركوع والسجود زيادة عن القدر الواجب فثله مثل سنن الهدى لا يترك ولو صار شعارا للمبتدعة واما ما كان منها من الافعال أو الاقوال التي تفعل أو تقال بمقتضى الطبيعة البشرية كالتختم في اليمين والتنعل والترجل والقيام والقعود من كل ما يثاب على فعله اذا قصد به الاقتداء بالنبي وان لم يقصد الاقتداء فلا يثاب ولا يعاقب كما انه لو تركها لا يكون مسيا بخلاف سنة الهدى فانه يكون مسيا اذا تركها فهذا القسم من السنة ان صار شعارا للمبتدعة وفعله يقصد الاقتداء به صلى الله عليه وسلم كان ماجورا وكذا ان فعلها بدون ان يقصد الاقتداء ولا غيره ولا يقولون بتركها لصيرورتها شعارا للمبتدعة وأما اذا فعلها بقصد موافقة المبتدعة وعلى انها من شعارهم فلا كلام في انها تترك والاعمال بالنيات * الفائدة الثانية لا يترك المندوب خوف اعتقاد الناس وجوبه خلافا لمالك وأبي اسحاق المروزي من الشافعية كما حكاه في الاستذكار * الفائدة الثالثة صلاة العيد عند الشافعية سنة ولو أمر الامام الناس بها وجبت عندهم كما قاله النووي في باب السير من الروضة قال لانه الامر بالمعروف والطاعة لاسيما ما كان شعارا ظاهرا وفي الاستذكار للدارمي في باب الاعتكاف اذا دخل في عمل هو تطوع ثم نواه واجبا قال أبو حامد ان المروزي قال يجب عليه وقال عه لا يجب عليه وهل يجب بامر الامام بنظر ان كان من الشعائر الظاهرة وجب كما لو أمرهم بالاستسقاء في الجذب تجب طاعته وان لم يكن من الشعائر الظاهرة لا يجب كما لو أمرهم بالعتق وصدقة التطوع وافق النووي بان الامام اذا امر الناس بصيام ثلاثة أيام في الاستسقاء انه يجب عليهم الصوم امثالا لامره * قال الاسنوي والقياس طرده في جميع المأمور به في الاستسقاء وفي باب قتال البغاة من شرح الرافعي تجب طاعة الامام في أوامره ونواهيه ما لم يخالف حكم الشرع واختار الاذرعى عدم وجوب الصوم في الاستسقاء كما لو أمرهم بالعتق وصدقة التطوع وقال الغزالي في القياس نظر لان ذلك اخراج مال وقد قالوا اذا

أمرهم بالاستسقاء في الجذب وجب طاعته فيقاس الصوم على الصلاة اه فعلى ما ذكرناه من الوجوب يحرم الخروج بعد التلبس بالفعل مع ان الاصل في الفعل السنية ومذهب الحنفية ان الامام نجب طاعته فيما لا يخالف حكم الشارع فهو موافق لما في باب قتال البغاة من شرح الرافعي * الفائدة الرابعة يدخل سائر التطوعات في قول المصنف والمندوب الخ فيدخل في ذلك الاعتكاف والطواف والوضوء وقراءة سورة الكهف يوم الجمعة ونحو ذلك وقد علمت ان الخلاف بين الحنفية والشافعية انما هو فيما اذا كانت التطوعات عبادة مقصودة تلزم بالنذر ويتوقف ما اتصل به الاداء منها على فعل ما بعده في الصحة أو مطلقا على ما تقدم والاصح عند الحنفية ان التطوع متى كان عبادة مقصودة تلزم بالنذر فهو محل الخلاف بينهم وبين الشافعية مطلقا ويجب بالشروع عندهم الا انهم فرضوا موضع الخلاف فيما يتوقف ما اتصل به الاداء منه على فعل ما بعده في الصحة لانه الذي يجيء فيه الخلاف في الاحكام الثلاثة وهي انقلابه واجبا بالشروع وجوب الاتمام والقضاء اذا أفسده بخلاف ما لا يتوقف ما اتصل به الاداء منه على فعل ما بعده في الصحة فان الخلاف فيه انما هو في وقوعه واجبا وعدم وقوعه ولا يجيء فيه الخلاف في وجوب الاتمام وفي القضاء اذا أفسده لان كل ما اتصل به الاداء منه يقع عبادة نامة فلا يتصور فيه وجوب الاتمام ولا افساده بعد صحة الشروع فيه كما تقدم (الفائدة الخامسة) قال ابن دقيق العيد في شرح الامام لا خفاء ان مراتب السنة متفاوتة في التأكد وانقسام ذلك الى درجة عالية ومتوسطة ونازلة وذلك بحسب الدلائل الدالة على الطلب ومن الناس من قال لا فرق بينها وهي طريقة الشافعية وربما فرقوا بلفظ الهيآت قال وأما الفرق بين السنة والنضائل كما يفعل المالكية فلم أره الا في كلام صاحب الزخائر فانه حكى وجهين في ان غسل الكف من سنن الوضوء أو من فضائله كذا يؤخذ من النجم اللامع ماعدا ما يتعلق بمذهب الحنفية كما ان الحنفية قسموا التطوعات الى سنة ونقل قتالوا ما كان فعله أولى من تركه بلامنع من الترك ان كان مما واظب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم أو الخلقاء الراشدون من بعده فسنة والا فمندوب ونقل وقسموا السنة الى سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها والى سنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كدير النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده * والنفل ومنه المندوب والمستحب يثاب فاعله ولا يسيء تركه فلا فرق بين سنن الزوائد وبين النفل من جهة الحكم لانه لا يكره ترك كل منهما وانما الفرق بينهما ان السنن الزوائد مما واظب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم أو الخلقاء الراشدون من بعده فهي طريقة مسلوكة في الدين ولكن لما لم يكن من مكملات الدين وشعائره سميت سنن الزوائد وأما النفل فهو كما قالوا ما شرع لنا زيادة عن الفرض والواجب والسنة بنوعيهما

ولذا جعلوه قسما رابعا وجعلوا منه المندوب والمستحب وهو ما ورد به دليل ندب يخصه كما في التحرير فعلى هذا يكون النفل وهو ما لم يواظب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا الخلق الراشدون من بعده على قسمين ماورد به ندب يخصه وهو المندوب والمستحب وماورد به ندب عام وهو نفل فقط ولذا كان دون سنن الزوائد كما صرح به في التنقيح وبذلك لم انه ليس معنى كون النفل دون سنن الزوائد ان النفل أقل ثوابا بل معناه ما قلنا من المواظبة وعدم المواظبة فانه لا يمكن لاحد ان يقول ان نافلة الحج دون التيامن في النفل والترحل في الثواب كما حققه ابن كمال باشا في تغيير التنقيح وشرحه كما ان معنى قولهم ان النفل من العبادات وسنن الزوائد من العبادات ان الاول عبادة فقط وليس بعبادة لان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يواظب عليه وكذا الخلق من بعده وأما سنن الزوائد فهي عبادة وعادة وذلك لان الفرق بين العبادة والعادة هو النية المتضمنة للاخلاص كما في الكافي وغيره وجميع أفعاله صلى الله عليه وسلم مشتملة على النية المتضمنة للاخلاص كما ينويه في عمله صلى الله عليه وسلم ولذلك مثلوا سنن الزوائد أيضا بتطويله صلى الله عليه وسلم القراءة والركوع والسجود ولا شك في كون ذلك عبادة فعلى كون سنن الزوائد عادة ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليها حتى صارت عادة له ولم يتركها الا أحيانا سواء كان فعلها بمنتهى الطبيعة البشرية كالقيام والقعود والاكل والشرب أو لم يكن فعلها كذلك كتطويل الركوع والسجود ونحو ذلك والفرق بينهما وبين سنة الهدى ان سنة الهدى من مكملات الدين وشعائره فهي السنة المؤكدة والقريبة من الواجب وفي تركها إساءة بخلاف سنن الزوائد فانها ليست من مكملات الدين وشعائره وان كانت سنة أيضا وطريقة مسلوكة في الدين وقد يطلق النفل على ما يشمل السن الرواتب وغيرها ومن ذلك قولهم باب الوتر والنوافل ومنه تسمية الحج نافلة لان النفل معناه الزيادة فهو بهذا المعنى يشمل كل ما كان زائدا على الفرض والواجب مع ان الحج نافلة من شعائر الدين العامة ولا شك انه أفضل من تليث غسل اليدين في الوضوء ومن رفعهما للتحريمة مع انهما من السن المؤكدة وعلى ذلك لا تكون نافلة الحج من النوافل خلافا لما قدمناه عن ابن كمال وهذا هو المتعين وقد استثنى الشافعية كما في النجم اللامع من قاعدة عدم وجوب الانعام بالشروع في المندوب مسائل منها الاضحية اذا ذبحت لزم الانعام بالشروع وقد تقدم الكلام في ذلك ومنها الجهاد يجب انما على الشارع فيه ولكن هذا لانه اذا وصل صف القتال صار الجهاد عليه فرض عين خلافا للصيادلة كما تقدم وبذلك خرج عن قاعدة المندوب ومنها صلاة الجنازة خلافا لامام الحرمين حيث قال الذي أراه ان له قطعها اذا كانت لا تعطل بقطعه والمذهب الاول ولا يخفى ان صلاة الجنازة من فروض الكفاية فهي خارجة عن قاعدة

المندوب وإنما الخلاف في صلاة الجنازة على وجه ما ذكر مفرع عند الشافعية على الخلاف في فرض الكفاية يلزم بالشروع أولاً على ماسياتي اللهم إلا إذا قلنا أن فعل من عدا من تحصل به الكفاية يقع نفلاً ومنها ما لو شرع المسافر في الصلاة بنية الاتمام لزمه ولا يسوغ له القصر بعد ذلك بخلاف ما لو شرع في الصيام فإن له الفطر على الصحيح خلافاً للشيخ أبي اسحق الشيرازي قال القفال والفرق أن القضاء في الصوم كالإداء في كونه في يوم تام وهو ظرف لهما والقصر جزء من الاتمام وفرق الغزالي في درسه بأن الصوم يجب فعله في أحد الوقتين أما رمضان وأما بعده فإذا عين هذا اليوم لا يلزمه والصلاة واجبة في هذا الوقت والاتمام صفة فإذا شرع فيها بصفة لزمه الصفة ولا يرد إذا شرع في الصلاة قصرًا ثم أتمها فإنه لم يبدل صفة بل زاد شيئاً آخر اهـ ولا يخفى أن المسافر عند الشافعية بخير بين القصر والاتمام والقصر أفضل وهو رخصة والاتمام هو العزيمة عندهم فإذا شرع في الصلاة بنية الاتمام فقد اختار العزيمة وهي فرض وقد تقدم عن الزركشي أن القاضي حسين أورد على هذا الأصل شروع المسافر بنية الاتمام وأنه يقضيها تامة إذا أفسدها وأجاب بأنه فرض التزمه بعقده لأن الفرض على المسافر الاتمام كلقم إلى آخر ما تقدم من الفرق بين هذا وبين الشروع في التطوع فهذه المسألة أيضاً خارجة عن القاعدة * وبالجملة فهذه المسائل التي قال فيها صاحب النجم اللامع إنها مستثناة من قاعدة المنسوب ليست منها أصلاً فلا استثناء واقتصار المصنف على جواز قطع النافلة بعد التلبس بها يفهم أن النافلة تبين الفرائض فلا يجوز قطعها

قال في النجم اللامع وهو كذلك فلا يجوز قطع الصوم المفروض إلا لعذر ولا الصلاة المفروضة وهذا هو الراجح وخالف الإمام الغزالي فجوز الخروج من الفريضة في الوقت الموسع إذا أمكن تداركها في الوقت وذكر الأصحاب في باب التيمم أن التيمم لو رأى الماء وهو في الصلاة كانت الصلاة مغنية عن القضاء كصلاة المسافر فالمذهب المنصوص وبه قطع العراقيون أنه لا تبطل صلاته ولا تيممه وحيث لم تبطل وكانت فريضة هل يجوز الخروج منها ليتوضأ فيه أوجه أصحابها يجوز الخروج وهو الأفضل ليتوضأ * الثاني قال إمام الحرمين أن ضاق الوقت حرم الخروج والآن لم يحرم وطرده في كل مصل سواء في التيمم وغيره وأنكر في الروضة قول الإمام وقال أنه خلاف المذهب وخلاف نص الشافعي في الام الثالث قبلها نقلاً وسلم من ركعتين فهو أفضل وإن أراد بطلانها فالاستمرار أفضل الرابع يحرم قطعها مطلقاً ونقل صاحب التتمة والغزالي في البسيط عن الأصحاب أنه يحرم على من تلبس بالفريضة قطعها ولو في أول وقتها بغير عذر وتحريم القطع هو المنصوص في البويطي وما ذكره الإمام ينفى تخصيصه بغير الجمعة أما الجمعة فالخروج منها حرام على كل حال للزوم الجماعة فيها

وما أنكره في الروضة على الامام خاتمه في التحقيق فجعل ما قاله الامام في أصل المسألة قبيحا لها وذكر في شرح المذهب نحو ما في التحقيق وقال في المهمات والامر كما قاله النووي في الكتابين لا ما في الروضة قال في الخادم ومراد النووي بقوله وطرده الامام في كل مصل انه لا يجوز القطع فيما اذا اتسع الوقت بغير عذر لا أصل الوجه الذي ذكره الامام في التيمم والقطع به بالعذر صرح به النووي في شرح الوسيط وبه يزول اعتراض صاحب المهمات من دعوى انتقاض * والحاصل انهما مقامان أحدهما التفصيل في حق التيمم وهذا هو الذي وافق عليه في التحقيق وشرح المذهب والذي طرده من الجواز في قطع كل صلاة بغير عذر عند اتساع الوقت وهو الذي ضعفه في الروضة اهـ من النجم اللامع ومذهب الحنفية انه لا يجوز قطع الفرائض بعد الشروع فيها الا بعذر لا فرق بين ما اذا ضاق الوقت أو اتسع كما ان مذهب الحنفية ان التيمم اذا رأى الماء الكافي للوضوء وكان تيممه لفقده بطلت صلاته ولا يجوز الاستمرار فيها لانه اشتغال يبطل فوجب القطع ليتوضأ ويصلي مطلقا سواء ضاق الوقت أم اتسع لانه بمجرد رؤية الماء الكافي وهو قادر على استعماله انتقض تيممه وصار محدثا فلا يجوز له البقاء في الصلاة مع الحدث

قال في النجم اللامع والشارع في فرض الكفاية اذا أراد قطعه فان كان يلزم من قطعه بطلان ماضى من الفعل حرم كصلاة الجنازة والا فان لم ينت بقطعه المصلحة المقصودة للشارع بل حصلت بتمامها كما اذا شرع في انقاذ غريق ثم حضر آخر لا نقاذه جاز قطعا وذكرنا ان من التقط شيئا ليس له نقله الى غيره وان حصل المقصود لكن لا على التمام فالاصح ان له القطع أيضا كالمصلي في جماعة ينفرد ان قلنا الجماعة فرض كفاية اهـ ومذهب الحنفية ان الشارع في فرض الكفاية ان كان من العبادات التي يتوقف ما اتصل به الاداء على ما بعده في الصحة لا يجوز له القطع مطلقا كما اذا شرع في صلاة الجنازة وان لم يكن فرض الكفاية من العبادة المذكورة بان لم يكن من العبادات أصلا مثل الصنائع والتقاط الضائع فني مثل الصنائع اذا شرع في صنعة ثم تركها الى أخرى جاز متى كان في قومه من يعرف الصنعة التي تركها والا تم وفي مثل اللقطة يجوز نقلها لغير المتقط ان حصل المقصود من الالتقاط وهو الحفظ وان ضاعت عند الثاني كان المتقط الاول ضامنا أو كان عبادة لا يتوقف ما اتصل به الاداء على فعل ما بعده في الصحة جاز له القطع فالشارع في العلم الذي هو فرض كفاية يجوز له قطع التعلم ولو أنس الرشد فيه لان القطع لا يوجب بطلان ما علمه منه وهذا اذا كان فرض الكفاية قائما بغيره حتى لو لم يعم بغيره لا يجوز له القطع فالصور عند الحنفية ثلاث قطع يبطل الماضى من فرض الكفاية فلا يجوز قطعه قطعا وقطع لا يبطل الماضى ولا تنفوت به المصلحة المقصودة للشارع فيجوز قطعه

قطعا وقطع لا يبطل الماضي ولكن يفوت المصلحة المقصودة للشارع فهذا لا يجوز أيضا فني
 اتقاز الفريق اذا حضر آخر لا تقاذه جاز للاول الترك قطعا متى كان المقصود من الاتقاز يحصل
 بمن حضر وأما ان حصل المقصود لا على التمام كالمصلي في جماعة ينفرد فهو غير جاز عند
 الحنفية سواء قلنا ان الجماعة سنة مؤكدة أو واجب عينا أو فرض كفاية وما قلناه في العبادة
 انما هو فيها اذا كانت عبادة واحدة تتصل أجزاؤها أما العبادة التي يعتبر كل جزء منها عبادة
 مستقلة منفصلة كالمكفر بالصوم اذا شرع في صوم الشهرين فهل يجوز له الخروج بنية
 الاستئاف كأن يصوم شهرا مثلا ثم يقطع التابع على نية أن يتدى صوم شهرين متتابعين
 فقال اما الحرمين يجوز أن يقال له الخروج بأن لا ينوي صوم الغد اما اذا خاض في صوم
 يوم فيبعد أن يتسلط على ابطاله بخلاف ترك الصوم في نفس الشهرين فليس فيه تعرض لافساده
 العبادة ويجوز أن يقال ليس له ورجح النزالي جواز الترك وقال الروياني الذي يقتضيه المذهب
 انه لا يجوز لان صوم الشهرين عبادة واحدة كصوم يوم واحد فيكون قطعه كقطع فريضة
 شرع فيها قال الرافعي وهذا أحسن قال الزركشي في قواعد بل هو المذهب وقد نص عليه
 في الام فقال ومن دخل في صوم واجب عليه من شهر رمضان أو قضاء أو نذر أو كفارة
 أو صلى مكتوبة في وقتها أو قضاها أو صلاة نذرها لم يكن له الخروج من صلاة ولا صوم
 ما كان مطيقا للصوم والصلاة على طهارة في الصلاة وان خرج من واحد منهما بلا عذر
 مما وصفت أو ما أشبهه عامدا كان مفصدا آثما عندنا كذا يؤخذ من النجم اللامع لابي بكر بن
 جماعة ومذهب الحنفية أنه يجوز له في صوم الكفارة المتابع أن يقطع تائبه بان لا ينوي
 الصوم من الغد لان هذا الصوم ليس له وقت معين من قبل الشارع بل هو واجب على
 المكاتب به ووقته المعركله يأتي به في الوقت الذي يعينه هو لادائه فهو كصوم القضاء ليس
 له وقت معين عندنا بل وقته العمر وأما اذا شرع في صوم يوم فلا يجوز له قطعه بحال عندنا
 وهو واضح وقول الروياني ان صوم الشهرين عبادة واحدة كصوم يوم واحد ان أراد انها
 كذلك من حيث انها كفارة وجبت عليه بسببها فهو مسلم لكنها انما تكون كذلك بتمامها
 على الوجه المطلوب لان اقروض كفارة من شرطها المتابع ولا يتحقق هذا الشرط الا بتمامها
 فالمشروط كذلك فاذا ترك اتمامها فقد تبين ان ما صامه عبادة هو تطوع وليس من الكفارة
 بل الكفارة ما زالت عليه وان أراد انها كصوم يوم واحد في أنها تؤدي بنية واحدة أو في
 أن ما اتصل به الاداء منها يتوقف في الصحة على ما بعده من الايام فغير مسلم لان الكفارة
 بالصوم يتخلل بين صوم كل يوم منها وصوم الآخر وقت مناف للصوم وهو الليل فلا بد من
 نية الصوم في كل يوم منها ولا يبطل صوم يوم باطل صوم يوم آخر منها بخلاف أجزاء صوم اليوم

(قال المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه للتعليق به من حيث انه معرف أو غيره) الاحكام
الناتبة بخطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بكونه سببا وهو خاص بالحكم الذي

الواحد فانه يكفي فيها نية صوم اليوم ولا تتكرر النية بحسب أجزائه ويبطل صوم كل جزء
منها بإبطال الصوم في الجزء الآخر فكان قياس صوم الكفارة على صوم يوم واحد قياساً
مع التارق وأما ما نقل عن الشافعي في الام فليس نصاً فيما قاله الزركشي في قواعده بل الظاهر
منه أنه يوافق الوجه الاول في كلام امام الحرمين الموافق لمذهب الحنفية والدليل على ذلك
ان الامام الشافعي رضي الله عنه جعل مما لا يجوز الخروج منه صوم القضاء والنذر ولا شك
ان القضاء لا يجب فيه التابع كما ان صوم النذر اذا لم ينذره متابعاً لا يشترط فيه التابع فدل
ذلك على ان مراد الشافعي رضي الله عنه ان يفاير بين صوم النذر فيجوز قطعه اذا شرع في
صوم يوم وبين صوم الفرض مطلقاً اذا شرع في صوم يوم منه ولا يريد ما فهمه الزركشي
ويدل على انه قصد الفرق بين الفرض وغيره قوله أو صلى مكتوبة الخ فانه قصد بذلك الفرق
بين صلاة الفرض وبين النفل هذا ما ظهر لي والله أعلم ومن الاعذار المبيحة لقطع الفرض
ما لو شرع في الفائتة معتقدا ان في الوقت سعة فبان ضيقه وجب قطعها وانشروع في الحاضرة
قال في الروضة وعلى الشاذ يجب انعام الفائتة اه والمسئلة خلافية أيضاً في مذهب الحنفية
ف قيل ان الترتيب بين الفائتة والحاضرة يسقط بضيق وقت الحاضرة وعلى هذا اذا شرع في
فائتة على ظن اتساع الوقت فبان ضيقه يجب عليه اقطع والشرع في الحاضرة ليأتي بالحاضرة
في وقتها وهو المذهب عند الشافعية والحنفية وقيل لا يسقط الترتيب بضيق الوقت وهو الشاذ عندهم
وعند الحنفية أيضاً والمعتبر أصل الوقت لا الوقت المستحب لا في العصر ومن الاعذار المبيحة
للقطع اذا شرع في الفرض منفرداً ثم وجد جماعة فقال الشافعي رضي الله عنه أحجبت أن يكمل
ركعتين ويسلم فتكون له نافلة ويبتدىء الصلاة مع الامام اه ومعناه ان يقطع القرينة على
رأس الركعتين ويقلها نفلاً وما أحبه الشافعي هو مذهب الحنفية أيضاً ومن الاعذار ما قدّمناه
أيضاً في مسألة التيمم اذا رأى الماء في أثناء الصلاة وقلنا أنها لا تبطل وكانت فرضاً فأصح
الاجوه عند الشافعية ان قطعها ليتوضأ أفضل أما على مذهب الحنفية فقد علمت أن تيممه يبطل
فتبطل صلاته بلا خلاف عندهم

(قال المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه للتعليق به من حيث انه معرف للحكم أو غيره اه)
قال الزركشي الاحكام النابتة بخطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف بكونه سبباً وهو
خاص بالحكم الذي عرفت علته ولهذا قال بعضهم شرطه أن يكون ظاهراً مضبوطاً بخيلاً شبيهاً
فله تعالى في الزاني حكمان أحدهما تحريم ذلك عليه والثاني جعل زناه سبباً لوجوب إقامة الحد

عرفت عنه ولهذا قال بعضهم شرطه ان يكون ظاهراً مضبوطاً بخيلاً أو شبهها فله تعالى في الزاني حكمان احدهما تحريم ذلك عليه والثاني جعل زناه سبباً لوجوب اقامة الحد عليه وأشار بقوله للتعلم عليه وأشار بقوله للتعلم به الى أن معنى كونه حكماً يتعلق بالحكم به وبه يدفع ايرادهم ان الزنا حادث والايجاب قديم والحادث لا يؤثر في القديم وبقوله من حيث انه معرف الى أنه ليس المراد من السبب كونه موجباً لذلك لذاته أو صفة ذاتية كما نقول المعزلة بل المراد منه اما المعرفة للحكم وعليه الاكثرون أو الموجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع اياه موجبا وهو اختيار الغزالي واليه أشار المصنف بقوله أو غيره ليمشي التعريف على المذاهب كلها فعلى الثاني هو ما يضاف اليه الحكم لذاته وعلى الثالث ما يضاف اليه الحكم بجعل الشارع اياه وقد تعرض المصنف لهذا الخلاف في باب القياس صدر الكلام على العلة ولا يقال هذا التعريف صادق على العلة لا نقول لا بد في العلة من المناسبة بخلاف السبب ومراد الغزالي أن الموجب للحكم بالحقيقة هو الشارع وإنما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم لعسر الوقوف على خطاب الله تعالى لاسيما بعد انقطاع الوحي كالعلامة فشابه ما يحصل العلم عنده لابه فسمى باسمه اه ونقله الولي العراقي ملخصاً ومثله ابن جماعة في التمر

وقال الجلال المحلى والسبب ما يضاف الحكم اليه كذا في المستصفى زاد المصنف لبيان جهة الاضافة قوله للتعلم أي لتعلق الحكم به من حيث انه معرف للحكم أو غيره أي غير معرف له أي مؤثر فيه بذاته أو بأذن الله تعالى أو باعث عليه الاقوال الآتية في معنى العلة أي حيث ما اطلقت على شيء معزواً أو لها لاهل الحق تعرض لها هنا تنبيهاً على ان المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمه الخمر وضافة الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال ويحرم الخمر للاسكار ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتي علة نظراً الى اشتراط المناسبة في العلة وسيأتي انها لا تشترط فيها بناء على انها بمعنى المعرفة الذي هو الحق وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرفه به في شرح المختصر كالأمدى من الوصف الظاهر المنضبط المعرفة للحكم مبين لمفهومه والتقييد الأخير للاحتراز عن المانع ولم يقيد الوصف بالوجودى كافي المانع لان العلة قد تكون عدمية كما سيأتي اه وأشار الجلال بقوله أي مؤثر الى ان قال الاقوال الآتية الى أن المصنف أراد بقوله أو غيره غير المعرفة وهو كون السبب موجباً للحكم لذاته أو صفة ذاتية كما نقول المعزلة أو موجباً لذاته ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع اياه موجبا كما هو اختيار الغزالي أو كونه باعثاً على الحكم فالمصنف أشار بقوله أو غيره الى هذه الاقوال ليمشي التعريف على الاقوال كلها وأشار بقوله تنبيهاً على ان المعبر عنه بالسبب الخ الى رد ما يقتضيه قول الزركشي لا يقال

به الى ان معنى كونه حكما تعلق الحكم به وبه يدفع ايرادهم ان الزنا حادث والايجاب قديم والحادث لا يؤثر في القديم وبقوله من حيث انه معرف الى انه ليس المراد من السبب كونه

هذا التعريف صادق على العلة لانا نقول الخ من أن العلة أخص من السبب وصرح به الولي العراقي فقال والعلة أخص من السبب لانه لا بد فيها من المناسبة فيبين الجلال رد هذا ان المعبر عنه بالسبب هنا هو المعبر عنه في القياس بالعلة وان من جعل العلة أخص من السبب لشموله السبب الوقتي دون العلة بنى ذلك على ذلك على اشتراط المناسبة في العلة وهو خلاف ما يأتي من أنها لا تشترط فيها بناء على ما هو الحق وأشار بقوله وما عرف المصنف به السبب هنا الخ الى دفع ما يتوهم من المخالفة بين ما عرف المصنف به السبب هنا وما عرف به في شرح المختصر كالامدى والى أن من شرط في الوصف ان يكون ظاهراً منضبطاً انما قصد بيان المقوم كما ان من عرف السبب بما عرفه المصنف به هنا انما قصد بيان الخاصة خلافاً لما يقتضيه قول الزركشى وهو خاص بالحكم الذي عرفت علته ولهذا قال بعضهم الخ فان كلام الزركشى هذا يقتضى ان اشتراط كون الوصف ظاهراً منضبطاً للإشارة الى ان الحكم يكون الوصف سبباً خاصاً بالحكم الذي عرفت علته وذلك من الزركشى مبنى على تغاير السبب والعلة بالعموم والخصوص وقد علمت انهما متساويان بناء على ما هو الحق وقول المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ للكوراني في ترتيب كلام المصنف هنا بحث اشتغل ابن قاسم في الرد عليه وقال المطار بعد الاشارة الى كل من البحث ورده وكلامهما لا ينبغي صرف العناية الى أمثاله فانه ابداء مناسبات لوسلك غير ما التمس له أتى بتناسبات غيرها ولا يترتب على ذلك عظيم فائدة اه ونعم ما صنع المطار ولكن هل يصلح المطار وقول الجلال لبيان جهة الاضافة قال المطار أى لبيان سببها الذى هو من قبله وهو قوله للتعلق من حيث الخ فقوله من حيث متعلق بالتعلق يعنى ان المراد التعلق من هذه الحنية ولولا هذه الزيادة لكان الحد غير مطرد لصدقه على الافعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة مثلاً وحرمة الزنا الى غير ذلك فان الحكم أضيف الى هذه الافعال لانها معروضة لا يقال يكفي في بيان جهة الاضافة وتصحيح الحد ان يقال ما يضاف الحكم اليه من حيث انه معرف أو غيره فلا حاجة لقوله للتعلق لاغناء قيد الحنية عنه لانا نقول فيه من البيان والايضاح ما ليس في حذفه اه ونقله شيخنا مختصراً وقول الجلال أى مؤثر فيه لذاته الخ قال المطار تفسير للغير والقول بانه مؤثر بذاته للمعتزلة وبانه مؤثر باذن الله للغزالي وبانه باعث للامدى فالاقوال أربعة وما في المتن لجمهور أهل السنة واستشكل قول الغزالي بان الحكم قديم فلا يؤثر فيه السبب الحادث وقد يجاب بان التأثير من حيث التعلق التنجيزى وهو حادث اه وقال شيخنا هو أى ان السبب مؤثر بذاته قول المعتزلة وهذا كما جعلوا

موجبا لذلك لذاته أولصفة ذاتية كما نقوله المنزلة بل المراد منه اما المعرفة للحكم وعليه الاكثر
أو الموجب للذاته ولا لصفة ذاتية ولكن يجعل الشارع اياه موجبا وهو اختيار الغزالي واليه

العلل العقلية كالنار للاحراق مؤثرة بذواتها فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق
الله تعالى للاحراق فالقتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا فان قلت كون
الوقت موجبا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل
لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان القتل يحكم
بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد المدون من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا
في كل ما نحقق عندهم انه علة وذلك بناء على قاعدة التحسين العقلي فحسن القصاص الذاتي أو جبه
عقلا كذا في التوضيح والتلويح اهـ وأقول قال صدر الشريعة في توضيحه اختلفوا في تعريف
العلة فقال البعض هي المعرفة أي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها
معرفة لانها ليست بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة فلا
يبني الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالمالك الى
الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا
بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل هي المؤثرة وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة فاعلم ان البعض
عرف العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر مابه وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض
أبطلوا تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية كلها معرفة لان
الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو
أثر حكم الله القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم
ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب
القديم الوجوب على أمر حادث كالدولك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب
ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلة العقلية
والشرعية فكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة
فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى للاحتراق فان القتل العمد بغير
حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى ان العادة
الالهية جرت بمخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات
بمخلق الله تعالى عند أهل السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام جعل العلة الشرعية
كذلك اهـ

ومن هذا تعلم ان الايجاب القديم من الله تعالى اتفاقا كما أفاده بقوله بمعنى ان الله رتب

اشار المصنف بقوله أو غيره ليمشي التعريف على المذاهب كلها فعلى الثانى هو ما يضاف اليه الحكم لذاته وعلى الثالث ما يضاف اليه بجعل الشارع اياه وقد تعرض المصنف لهذا الخلاف

بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدلوك مثلا الخ فاذا وجد ذلك الامر الحادث يوجد الحكم بدون ايجاب جديد عند المعزلة وهذا هو معنى كون العلة الشرعية مؤثرة بذاتها وكذلك العلة العقلية خلقها الله تعالى عللا موصوفة بالعلة فتى وجدت بهذا الوصف فلا يحتاج وجود المعلول عندهم الى ايجاد آخر غير ايجاد العلة موصوفة بكونها علة لهذا المعلول وعند أهل السنة فى العلة الشرعية وان كان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب مثلا على أمر حادث كما جرت العادة الالهية بذلك الا أنه عند وجود ذلك الامر الحادث كالدلوك مثلا يتعلق الايجاب القديم بالوجوب تعلقا تنجزيا حادثا وكذلك قال أهل السنة والجماعة فى العلة العقلية انه تعالى وان كان أوجدها موصوفة بوصف العلة لكن اذا أوجدها الله كذلك أوجد معلولها أيضا مرتبا عليها فذلك قدم صدر الشريعة ما اتفق عليه الجميع من ان الايجاب القديم منه تعالى وان أثره الحادث وهو الوجوب مترتب على سببه الحادث وهو الدلوك مثلا وقال بعده ولا فرق فى هذا بين العلة العقلية والشرعية ثم فصل القولين مبينا موضع الخلاف بيننا وبين المعزلة فبين قول المعزلة بقوله فكل العلة العقلية مؤثرة بذواتها الخ وبين قول أهل السنة بقوله فكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى الخ وقد تقدم لشيخنا انه قل ان المعزلة يقولون بقدوم الحكم وان كانوا لا يقولون بالخطاب الازلى والكلام النفسى ومن ذلك تعلم ان معنى قول المعزلة ان النار علة للاحتراق بذاتها بلا خلق الله تعالى للاحتراق معناه بلا خلق آخر يغاير خلق النار موصوفة بوصف كونها علة للاحتراق بل ان خلق النار كذلك هو خلق لها قصدا وخاق للاحتراق تماما * واءترض صاحب التلويح على قولهم ليس انه مؤثر فى الايجاب القديم بل فى الوجوب الحادث فقال لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم أثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثر شئ أثر لشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما أشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عندها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها فى تعلق الخطاب بأفعال العباد ثم اعترض أيضا بجعل العلة الشرعية مؤثرة بذواتها بقوله فان قلت كون الوقت موجدا للوجوب الى آخر ما نقله عنه شيخنا سابقا اعتراضا وجوابا

ومن هذا تعلم ان قول صاحب التلويح من غير توقف على ايجاب موجب معناه اكتفاء بان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث بدون حاجة الى ايجاب آخر عند وجود ذلك الامر الحادث وليس معناه انه لا ايجاب أصلا لما علمته مما قدمناه من ان

في باب القياس صدر الكلام على العلة ولا يقال هذا التعريف صادق على العلة لانا نقول لا بد في العلة من المناسبة بخلاف السبب ومراد النزالي ان الموجب للحكم بالحققة هو الشارع

الحاكم هو الله اتفاقا بقي ان ما أجاب به صاحب التلويح من انه لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم و يكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد لا يلائم ما قدمناه غير مرة من ان معنى تعلق الخطاب دلالة وكذا معنى اقتضاء الخطاب الفعل أو الترك أو التخيير دلالة على ذلك وان هذه الدلالة وصف ثابت للخطاب الازلي أزلا وأبدا لا تفسير فيها ولا تجدد بحال من الاحوال وان الذي يتجدد انما هو وجود المكلف مستكلا لشروط التكليف فلا معنى على هذا لان تؤثر العلة في تعلق الخطاب الازلي بافعال العباد كما ان عدم تأثيرها في وجود المكلف موصوفا بما ذكر لا شبهة فيه فلذلك كان الحق ان المراد من الحكم هنا هو الحكم المصطلح الذي هو أثر الخطاب الازلي عند أهل السنة ومعنى كونه أثر الخطاب الازلي انه معلوم من دلالة على طلب الفعل أو الترك أو التخيير وهذا الحكم هو الذي يتجدد بسبب الاسباب والعلل ويتوقف تحققه على تحقق شروط التكليف وارتفاع الموانع

واعترض صاحب التلويح على قول أهل السنة كلما وجد ذلك الشيء وجد عقيب الوجوب فقال فان قلت كثير من العلل الشرعية كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامهم ان كل شيء جعله الشارع علة انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبها بإيجاب الله قبل ورود الشرع لاحكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء اه * وحاصل قوله ولتأمل ان يقول الخ ان الوجوب الحادث لا يجوز ان يكون أثرا للشيء الحادث الذي هو السبب لاستلزامه اجتماع مؤثرين على أثر واحد بالشخص لان الوجوب عندكم أثر للخطاب القديم فاذا كان أثرا للشيء الحادث أيضا لزم ما ذكرنا وتقرير الجواب ان معنى كونه أثرا للشيء ترتبه على ذلك الشيء وحصوله عقيب حصوله ومعنى كونه أثرا للخطاب كون الخطاب حاكما بترتب ذلك الحكم على ذلك الشيء أي دالا عليه على وجه ما ذكرنا فلا يلزم الاجتماع الحال * وأما قوله وعلى هذا لا يبعد فقد علمت ما فيه ومع ذلك فقد قال فيه العلامة خسرو هو بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل المبد في الخطاب الازلي ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه أيضا لا يحصل الا من الشارع المخاطب فكيف يتصور تأثير فعل المبد فيه اه

وأجاب عنه العلامة جلي بأن معنى تأثير العلة كونها سببا حاصلا صالحا للتعلق المذكور ولا فساد فيه ولا بعد أيضا اه * ولا يخفى انك قد علمت ان معنى تعلق الخطاب دلالة ولا يكون كلاما في الازل الا اذا كان دالا في الازل فهو متعلق في الازل تعلقا معنويا مستمرا

وانما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم لمسر الوقوف على خطاب الله تعالى لاسباب
بعد انقطاع الوحي كالعلامة فشابه ما يحصل الحكم عنده لانه يسمى باسمه

أزلا وأبدا ولا تجدد في هذا التعلق ولا حدوث وان الذي يتجدد انما هو وجود الشخص
متصفا بشروط التكليف فيتصف بكونه مكلفا وعند وجود الاسباب والعلل بشرائطها مع
ارتفاع الموانع بوجود بالفعل التكليف وتحقق الاحكام التي هي أثر الخطاب ومرتبة عليه
من وجوب وحرمة وغيرها مرتبة على أسبابها وعالها بمتنضي خطاب الوضع فلا يمكن أن
تكون الاسباب الحادثة مؤثرة في الخطاب ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه الذي معناه دلالة
في الواقع ونفس الامر لا تجدد فيه ولا حدوث بل هو أزلي أبدي وانما الذي يتجدد هو
ما ذكرنا على الوجه الذي قلناه والحاصل ان ههنا خطابين أحدهما خطاب التكليف وهو
الذي يقتضي الفعل تارة والترك تارة أو التخيير وهذا الخطاب له تعلق معنوي واحد أزلي أبدي
هو عبارة عن دلالة ذلك الخطاب على طلب الفعل أو الترك أو التخيير وهذه الدلالة لا تنفك
عن الخطاب والام لم يكن كلاما ولا خطابا وليس لهذا الخطاب تعلق آخر يتجدد ويحدث فيما
لا يزال وانما عند وجود الشخص متصفا بشروط التكليف ووجود الاسباب والعلل وارتفاع
الموانع التي اقتضى خطاب الوضع ترتب الاحكام عليها توجد الاحكام ويوصف الشخص
بكونه مكلفا وهذا ما عبروا عنه بالتعلق التجزي فليس لنا في الحقيقة الا تعلق واحد هو تلك
الدلالة فكيف يعقل حينئذ ان تكون العلل الحادثة مؤثرة في دلالة الخطاب الارزلي فتعين ما قاله
خسرو وحمله على ما قلنا وقد قدمنا لك في تعريف الحكم المتعارف ما ينفعك هنا
لورجعت اليه * ثم قال صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه وقيل الباعث الاعلى سبيل الايجاب
بعض الناس عرف العلة بالباعث يعني ما يكون باعنا للشارع على شرع الحكم كما في قولك
جئتكم لا كرامكم فالأكرام باعث على المحبة والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على
الله شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله عندهم أي المشتل
على حكمة مقصودة للشارع في شرعية الحكم هذا تفسير الباعث لاعلى سبيل الايجاب فان
المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتيب الحكم على هذه
العلة يحصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان فلا يتصور اشتماله على
الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع أي الى العباد أو دفع ضرر أي عن العباد وهذا مبني
على ان أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى
خلافًا للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام

لا هتداء الخلق واطهار المجزات لتصديقهم فن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ وقوله ﴿ وما أمروا الا ليعبدوا الله ﴾ وأمثال ذلك كثير في القرآن دالة على ما قلنا وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فله وان كان أولى به كان مستكملاً به فيكون ناقصاً في ذاته وقد قبل عليه انما يكون مستكملاً به لو كان الغرض راجعاً اليه وهذا راجع الى العباد وأجابوا عن ذلك ان تحصيل مصالحة العباد وعدمه ان يستويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضاً له وداعياً له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضاً وداعياً له الى الفعل ولا نسلم ان الترجيح بغير مرجح لم لا يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحاً اهـ

والحاصل ان قدماء المشايخ قالوا ان أفعال الله تعالى ليست معللة بالاعراض والا لزم استكماله تعالى بالتغير فاعترض عليهم بعض المتأخرين بما تقدم وأجاب عنهم بعضهم بما سبق أيضاً كما هو مذكور في الكتب الكلامية والحق ان مراد القدماء غير ما فهمه بعض المتأخرين من كلامهم بل مرادهم من الغرض العلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل حيث صرحوا بانها علة لعلية العلة الفاعلية فلو عللت أفعاله تعالى بالاعراض بهذا المعنى لزم بلا شك ان عليه تعالى أى فاعليته معلولة للاغراض أى للعلل الغائية فيكون فى عليه أى فاعليته محتاجاً الى الغير فيلزم استكماله تعالى بذلك الغير اهـ خسرو مع ابضاح و واقفه العلامة جلبي

ومن هذا تعلم ان الخلاف لنظي فان من جعلها معللة بالاعراض أراد بالاعراض مراعاة مصالح العباد من جلب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم على معنى ان الله سبحانه يراعى في أفعاله ذلك بدون أن تكون تلك الاعراض عللاً غائية تؤثر في فاعليته ومن نفى كونها معللة بالاعراض أراد من الاعراض العلل الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل وتكون علة في فاعليته وعليته للتعلم فلم يوارد النفي والاثبات بين المختلفين على شيء واحد بل كل منهما يسلم ما قاله الاخر كما انك اذا رجعت الى استدلال من قال ان العلة معرف بانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى والى قول من قال انها مؤثرة وان مراده بكونها مؤثرة ان الله حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر تعلم ان الخلاف لفظي أيضاً لان الاول نفى كون العلة مؤثراً حقيقياً أى نفى كونها الفاعل الموجد للاثر وهذا لا يشبهه الفريق الثاني ولا يخالف الاول في تفيه كما ان الثاني أثبت كون العلة مؤثراً على معنى ان الله تعالى باختياره وارادته قضى بترتب الاثر عليها وهو الفاعل في العلة والمعلول والمؤثر الحقيقي ولا فاعل ولا مؤثر سواء سبحانه * وقول الجلال أو

باذن الله * قال شيخنا أى يجعله وهذا مذهب من يجعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت
 العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة
 بذاتها فيحكم بانه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيب الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب
 مماسة النار وحاصله ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث وهذا بخلاف
 قول الجمهور فانه لا جعل ولا ترتيب عليه أصلا وإنما الوصف مجرد اشارة يعلم بها ان الحكم
 قد تعلق ثم ساق قول السعد ولقائل أن يقول الى آخر ما قدمناه عن السعد اعتراضا وجوابا وقد
 اعترض صدر الشريعة على مذهب الجمهور فقال قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة فلا يبقى
 الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلل الى آخر ما قدمناه
 نحن عن صدر الشريعة فقال شيخنا لثبوت الفرق بين السبب الذى هو بمعنى العلة وبين العلامة
 اعتبار اضافة الحكم اليه بالنسبة للتعريف بالمعرف فيه دفع لما أورد على من عرف العلة به
 من أنه غير مانع لدخول العلامة التى ليست بعلة كالأحصان للرجم والآذان للصلاة فانهما
 دالان على وجود الحكم من غير أن يتعلق بهما وجوده وحاصل الدفع ان المراد بالمعرف
 ما يضاف اليه الحكم والاحصان لم يضاف اليه بل هو شرط فيما أضيف اليه الحكم
 أى ما جعله علامة عليه وهو الزنا والآذان لم يجعله الشارع علامة للوجوب بل العلامة هي
 دخول الوقت انتهى لكن لا يخفى انه على مذهب الجمهور من أن العلامة هي ما يعرف به
 وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه وان العلة هي أيضا ما يضاف اليه
 الحكم للتعلق به من حيث انه معترف ولا جعل ولا ترتيب أصلا وإنما الوصف الذى هو
 العلة مجرد اشارة يعلم بها ان الحكم قد تعلق لا يظهر فرق بينهما ولذلك سلم السعد اعتراض صدر
 الشريعة نعم أجاب عنه في فصول البدائع بان العلامة المختصة كالأذان معرف الوقت أو مطلق
 الحكم من حيث هو والكلام فى معرف حكم الاصل من حيث هو حكم الاصل اه
 وهذا الجواب يدل على ان المراد بالحكم المأخوذ فى تعريف العلة حكم الاصل وهو المفهوم
 من كلام ابن الحاجب وغيره من المحققين ولا يخفى ان هذا الجواب يجعل التعريف مانعا بمعنى
 انه لا يشمل العلامة المختصة التى هي معرف الوقت أو مطلق الحكم لكن لا يزال يشمل
 العلامة المختصة التى هي علامة على معرفة الحكم الاصلى وهى أحدا صدق العلامة المختصة
 التى هي معرف مطلق الحكم فلا يكون هذا الجواب قاطعا عرق الاشكال كما ان السعد
 فى التلويح اعترض تعريف الجمهور بانه غير جامع أيضا لخروج المستنبطة منه لانها عرفت
 بالحكم لان معرفة عليه الوصف متأخرة عن طلب عليه التأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف
 الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وأجاب عنه بأن المعرف

للملة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالملة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور اه
وهذا الجواب يقتضى ان المراد بالحكم المأخوذ في تعريف الملة حكم الفرع لا حكم الاصل
على خلاف ما يقتضيه ما أجاب به في فصول البدائع ويمكن أن يدفع هذا الاعتراض بناء على
ان المراد بالحكم المأخوذ في تعريف الملة حكم الاصل بان المستنبطة انما تتوقف على ثبوت
الحكم من حيث انه حكم منوط بملة ما أو من حيث انه معلول انتهض الدليل على معلولته
والحكم انما يتوقف على المستنبطة من حيث تعيينه المستفاد من نسبة خاصة بينهما ومن حيث
ذاته بلا ملاحظة معلولته وأيضاً تعريفها اياه من حيث التمعية وتعريفه اياها من حيث الوجود
وأصل الاعتراض لابن الحاجب وهو مبني على ان المراد من الحكم حكم الاصل فجواب السد
حينئذ يكون بمنع ان المراد حكم الاصل بل المراد حكم الفرع والجواب الثاني كجواب صاحب
فصول البدائع بالتسليم ومنع الدور فان قلت فما وجه تخصيص المستنبطة بالخروج اذ لا علة داخلية
نحت التعريف بالمعرف حينئذ أما المستنبطة فلما ذكر واما المنصوصة والجمع عليها فلان تعريف
الحكم في الاول بالنص وفي الثاني بالاجماع أجيب به تسليم ان يراد بكون الوصف معرفاً للحكم
ان لا يثبت الحكم الا به بان تعريف النص والاجماع الوجوب مثلاً معناه دلالة النص أو
الاجماع على طلب ايقاع الفعل والزام المكلف به منوطاً بالملة واما تعريف الملة فعناه تعريفها
اشتغال ذمة المكلف بالفعل ولزوم ايقاعه عندها فالمعرفة السابقة بالنص والاجماع غير المعرفة
اللاحقة بالملة ولا تلازم بينهما لجواز وجود النص والاجماع بدون الملة لولم يتحقق المناط
وبالعكس لو كان اللزوم عقلياً ولذلك فرق أكثر الحنفية بين وجوب الاداء ونفس الوجوب
حيث كان الاول بالخطاب التكليفي والثاني بتحقيق السبب وقد قدمنا لك ان أصل الوجوب
الذي هو بمعنى اشتغال الذمة لا يتعلق به الخطاب وانما يعتمد وجود السبب وان الخطاب
التكليفي انما يتعلق بوجوب الاداء فقط هذا »

والحنفية قسموا السبب الى قسمين وفرقوا بينه وبين الملة فقالوا في تقسيم السبب ان السببية
بالاستقراء تارة تكون وقتية ان كان السبب وقتاً كالدلولك لوجوب الظهر وتارة تكون معنوية
ان كان السبب غير الوقت كالاسكار لتحريم الخمر وهذا لا يخالفهم فيه الشافعية وقالوا في
الفرق بين الملة والسبب ان كان وضع الوصف الموقوف عليه الحكم مع ظهور المناسبة بينه
وبين الحكم الباعثة لشرعية الحكم لذلك الوصف الموضوع فذلك الوصف علة وان لم تكن
المناسبة ظاهرة فمع الافضاء لذلك الحكم في الجملة فذلك الوصف سبب وان كان مع الحكم
دالا عليه فقط فالعلامة وعلى ذلك يكون السبب عند الحنفية عبارة عن المعرف للحكم الشرعي
المقتضى اليه في الجملة بمعنى انه يعرف وجود السبب عند وجود السبب ويعرف عدمه عند

عدمه مع اضافة وجود المسبب لوجود السبب وعدمه لعدمه لكن قد يتخلف الوجود عن الوجود أو العدم عن العدم والعلة هي ما لها تأثير في وجود المعلول بحيث لولاها لامتنع وجوده وهذا هو معنى التأثير ولا تأثير في الحقيقة الا الله وحده باتفاق العقلاء لكنه تعالى ربط المسببات بالاسباب والمعلولات بالعلل فالعلل المعتبرة في باب القياس ليست مؤثرة على وجه الحقيقة وانما الشارع جعل الاحكام منوطة بها ليعلم بها ما انطوى تحت النص من احكام مالم ينطق به النص والحكمة في ذلك ان النصوص التي تؤخذ عن الرسول ودخلت في الوجود لا تكون الا متناهية واقنة عند حد وذلك بانقطاع الوحي بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن الحوادث لا تقف عند حد ولا تنتهي الا بانتهاء دار التكليف فلا جل ان تكون النصوص مفيدة لاحكام جميع الحوادث الى ان تنتهي دار التكليف جعل الاحكام منوطة بالعلل ليعلم ما انطوى تحت النصوص من الاحكام التي لم ينطق بها النصوص وبذلك تكون النصوص كافية كافلة ببيان احكام جميع الحوادث المتجددة الى أن تنتهي هذه الدار وقول الجلال تنبيهها على ان المعبر عنه هنا بالسبب الخ للاشارة الى ان ما يصدق عليه السبب يصدق عليه العلة فهما متحدان ذاتا مختلفان مفهوما كما هو ظاهر ولذلك عدد انثال لبيان ان العلة اما مناسبة للحكم أم لا فانزال علة غير مناسبة للحكم وهو وجوب الظهر لان الزوال ميل الشمس عن وسط السماء ولا مناسبة بينه وبين الحكم المذكور والزنا والاسكار مناسبان لان وجوب الحد من جلد أو رجم مناسب للزنا لان الزنا سبب لاختلاط الانساب فهو جناية عظيمة يناسبها عقوبة يحصل بها الزجر وحرمة الخمر مناسبة للاسكار لان الاسكار مزيل للعقل والتميز فهو جناية على العقل فيناسبه المنع والعقوبة التي يقع بها الزجر ومثل للعلة المناسبة مثالين للاشارة الى انه لا فرق بين ان تكون فعلا قائما بالمكلف كالزنا أو بغيره كالاسكار لان المراد من الاسكار كون الشراب من شأنه ان يسكر فهو وصف قائم بالشراب لا بالمكلف ومن ذلك تعلم ان السبب عند الحنفية أعم من العلة لاشتراط المناسبة عندهم في العلة دون السبب ومساو للعلة عند بعض الشافعية لعدم اشتراط المناسبة في العلة كالسبب ولذلك قال الجلال ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه علة من السبب الوقتي نظر لاشتراط المناسبة في العلة الخ

قال شيخنا أي الملايمة بان يصح اضافة الحكم الى الوصف ولا يكون نائيا عنه كاضافة نبوت القرقة في اسلام أحد الزوجين الى التأخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها كذا في كتب أصول الحنفية وعندهم لا يصحح أن يجعل الوصف علة الا ان وجدت الملايمة فهي شرط لجواز العمل بالعلة والتأثير يوجب العمل بها وفي بعض كتب أصول الشافعية ان المناسبة هي كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا وهو

كون الوصف على منهاج انصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كلاسكارحرمة الخمر بخلاف
 كونها ماثما يذف بالزبد هذا هو المراد بالمناسبة هنا فتدبراه * والخاص ان الحنفية اشترطوا
 في العلة أمرين المناسب والتأثير الا ان المناسبة شرط لجواز العمل بالعلة والتأثير شرط لوجوب
 العمل بها وبعض الشافعية اشترط المناسبة فقط دون التأثير وبعضهم لم يشترط المناسبة ولا
 التأثير وهو ما عليه الجلال المحلى وان أردت ان تتف على الحقيقة باوسع من ذلك فعليك
 بما كتبه صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه والسعد في تلويحه في مبحث العلة من باب القياس
 وأرجوا الله ان يوفقني لاتمام هذا الكتاب فأبين ذلك في مبحث العلة من ذلك الباب بأن
 مما ينوه ان شاء الله تعالى وقول الجلال وسيأتي انها لا يشترط فيها ذلك * قال الناصر لكن
 ذكر ابن الحاجب وغيره ان من شروط علة الاصل ان تشتمل على حكمة مقصودة للشارع
 من شرع الحكم والحكمة هي المناسبة بدليل التمثيل لها بالمشقة في السفر المعلل به انقصر اه
 قال المطار أقول المسئلة خلافية فقد قال في المنهاج وإيجاب الشرع حكما لا يستدعي فائدة *
 قال البدخشي شارحه لان أفعال الله وأحكامه غير معلة بالاغراض وما قيل ان الفعل لا لغرض عبث
 وهو على الحكيم محال فمدفوع بانه ان أريد بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشئ
 على نفسه وان أريد غيره فلا بد من بيانه لتكلم عليه اه وقد يقال ان أحكام الله تعالى تابعة لرعاية
 مصالح العباد تفضلا واحسانا لا إيجابا كما هو عند المعزلة فهذه المصالح ثمرات مترتبة عليها وغايات
 لها لا علل باعثة اه ولا يخفى على البصير ان اشتراط المناسبة والتأثير في العلة التي يصح القياس
 وعدم اشتراط ذلك فيها في نظر الفقيه شئ وكون أفعال الله وأحكامه معلة بالاغراض أو غير
 معلة بها شئ آخر فهذا مبحث وذاك مبحث آخر فالخلاف في الاول هو كما ذكرناه وهو خلاف
 حقيقى معنوى له ثمره وتعريفات كثيرة مبينة في مبحث القياس على ما سيأتى ان شاء الله تعالى
 كما ان الخلاف في الثانى قد بيناه سابقا وبيناه انه خلاف لنظى وان كلا من الفريقين يوافق
 الاخر على مقاله ولا يخالفه فيها فما قاله في المنهاج في موضوع ان إيجاب الله حكما لا يستدعي
 فائدة من المبحث الثانى ولذلك علله شارحه البدخشي بان أفعال الله وأحكامه غير معلة الخ وما
 قاله ابن الحاجب ونقله الناصر من ان من شروط علة الاصل الخ من المبحث الاول وهو مبنى
 على مذهب وهو اشتراط المناسبة في العلة وما قاله الجلال مبنى على مذهب آخر وهو عدم اشتراط
 المناسبة في العلة فلا وجه لاستدراك الناصر على الجلال بما ذكره ابن الحاجب كما لا وجه لما
 قاله المطار نقلا عن المنهاج استدراكا على ما قاله الناصر لما علمته ولذلك قال الجلال بناء على انها
 بمعنى المعرف أى ان القول بعدم اشتراط المناسبة في العلة مبنى على انها بمعنى المعرف وقال شيخنا
 وهى أى العلامة ليست ذاتية بل بجعل جاعل وللجاعل ان يجعل شيا علامة على شئ من غير

مناسبة بخلاف ما اذا كان مؤثراً أو باعناً فلا بد من المناسبة اه * واما قول شيخنا كذا قيل وهو مناف لما تقدم من تفسير المؤثر والباعث الا ان يكون من غير بالمبارتين اعتبر المناسبة كما يدل عليه اعتبار التأثير والبعث أو يراد التأثير في عقل العقلاء والبعث لهم على الامتثال لوجود تلك المناسبة اه فقيه انا نقول له رحمه الله تعالى المراد ان من لم يشترط المناسبة جعل العلة بمعنى المعرف على الوجه الذي ذكرته من انها علامة وليست ذاتية بل بجعل جاعل الخ كما ان من اشترط كون الوصف مؤثراً أو باعناً اشترط المناسبة غير انه شرط المناسبة لجواز العمل بالعلة وشرط التأثير لوجوب العمل بها ومن اشترط ذلك هم الحنفية على ان التأثير الذي شرطه الحنفية لوجوب العمل بالعلة يغير التأثير المراد هنا من كون العلة مؤثرة بذاتها أو باذن الله تعالى فان التأثير الذي شرطه الحنفية لوجوب العمل بعلة الحكم في باب القياس هو بمعنى اعتبار الشارع نوع الوصف في نوع الحكم أو جنسه أو جنس الوصف في نوع الحكم أو جنسه على ما هو منصل في باب القياس وهذا شيء وكون العلة مؤثرة في المعلول أو باعثة عليه شيء آخر فان الاول لبيان ما يشترط في الوصف الذي يجب بواسطته الحاق الفرع بالاصل في حكمه والثاني بمعنى ان بالوصف وجود الحكم لذات الوصف أو صفة ذاتية كما يقول المعتزلة أو باذن الله وجعله كما يقول الغزالي كما ان معنى كونها باعثة انها حكمة ملحوظة ومرعية للفاعل عند القائل بانها باعثة كما سبق بيان هذا وعلى كل حال فليس المراد ان المناسبة هي كون الوصف مؤثراً أو باعناً حتى يتأني ما تقدم من تفسير المؤثر والباعث لان اشتراط المناسبة أو التأثير انما هو لتعديده حكم الاصل للفرع والخلاف في هذا المبحث من الاشتراط وعدم الاشتراط خلاف معنوي حقيقي والخلاف في كون العلة معرفاً أو مؤثراً بذاته أو بذن الله تعالى أو باعناً خلاف لفظي كما أسلفناه وأما قول شيخنا ثم انه لا يلزم من عدم اشتراط المناسبة اشتراط عدمها فلا يتأني ما هنا ماسياً في القياس من ان من شروط علة الاصل ان تشمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم هي المناسبة بل معنى ذلك ان القياس لا يكون الا فيما يعقل فيه ذلك المعنى فلا يدخل ما كان تعبداً محضاً وهو ما لم يشتمل على تلك المناسبة اه فقيه ان مقتضى قوله لا يلزم من عدم اشتراط المناسبة اشتراط عدمها ان عدم اشتراط المناسبة صادق بما اذا وجدت المناسبة ولم تكن شرطاً وبما اذا لم توجد أصلاً بخلاف اشتراط العدم فانه لا يصدق مع الوجود ومقتضى قوله ان من شروط علة الاصل الخ انه لا بد من المناسبة ووجودها بصفة انها شرط في علة الاصل يلزم من عدمها العدم فكيف لا يتأني ما هنا من عدم اشتراط المناسبة ماسياً من اشتراطها بل التنافي محقق وخروج ما كان تعبداً محضاً بهذا الشرط لا يمنع من خروج ما لم يكن تعبداً محضاً ولكن لا مناسبة في الوصف الذي اعتبر علة الحكم لعدم تحقق

المناسبة فيه أيضا فالمنافاة بين ما هنا وبين ما سياتي متحققة بلا شبهة فيتمين ما قلنا من ان ما هنا مذهب لبعض الاصوليين وعليه جرى الجلال وما سياتي مذهب آخر وعليه جرى ابن الحاجب كما تقدم في رد كلام الناصر

والحاصل ان المناسبة هي الملايعة على الوجه الذي نقلناه عن شيخنا والتاثير المراد هنا هو بمعنى كون الله تعالى حكم بترتب هذا الشيء على هذا الشيء غير ان المعتزلة قالوا ان الحكم يتوقف هذا الشيء على هذا الشيء اقتضاء ذات الشيء الذي هو العلة أو صفة ذاتية له والغزالي ومن واقفه قالوا ان الحكم بترتب هذا على هذا انما هو بمقتضى جعل الشارع وجريان العادة الالهية بذلك ومعنى البعث ان العلة حكمة تترتب على شرع الحكم مع ارادة الشارع ترتبها عليه وعلمه بذلك بان شرع الحكم مریدا ترتب تلك الحكمة عليه لمجرد مصلحة العباد لكونه جوادا لذاته لا يوجد مانع لفيضه من قبله سبحانه وانما المانع اذا وجد فهو من جهة القوابل مع استواء حصول المصلحة وعدم حصولها بالنظر الى ذاته تعالى وان لم يتساو الحصول وعدمه بالنظر الى العباد

قال السيد اذا ترتب على فعل أثر من حيث انه ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية * ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس اليه غرضا والافقاية فقط وأفعاله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهب الاشاعرة والحكماء الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض ولا علة والاستكل بالغير وكان ناقصا في فاعليته اه * وقد علمت حقيقة الحال في هذا المبحث مما قدمناه أيضا فلا نعيده * وقول الجلال مبين لمخاصته * قال شيخنا أى مفصل لها من التفصيل بمعنى الذكر فان التعريف يكون بذكر الذاتيات كحيوان ناطق وبذكر الخاصة كحيوان ضاحك وهذا أولى في دفعه ما للناصر اه أى أولى مما أجاب به المطار من ان اللام بمعنى الباء وما أجاب به ابن قاسم من ان المراد بالخاصة الماهية العرضية اه * وانما كان ما قاله شيخنا أولى مما ذكر لان جعل اللام بمعنى الباء وجعل الخاصة بمعنى الماهية العرضية خلاف المتبادر فان كلا من المعنيين مجازى وأما استعمال مبين بمعنى مفصل من التفصيل بمعنى الذكر فهو كثير شائع في كلام العلماء كما هو مفصل في كلامهم ومع ذلك فسياق قول الجلال وما عرف المصنف به السبب هنا الخ صريح في انه يريد التوفيق بين التعريفين اللذين ذكر المصنف أحدهما هنا وتانيهما في شرح المختصر كما فصلناه من قبل وهو يوافق ما قاله شيخنا فهو خال من التكلف فكان أولى وعليه يكون معنى قول الجلال فيما يأتي مبين لمفهومه أى لذاتيته بدليل مقابله لمخاصته والا فالمفهوم قد يكون عرضيا لان المفهوم كما يبين بالحد يبين بالرسم كما أقامه شيخنا * وقول الجلال المعروف للحكم * قال الناصر سياتي ان العلة قد تكون حكما

شرعيا والمملول بها أمرا حقيقيا كحل الشعر بالنكاح وحرمة بالطلاق علة لحايته كاليد والملة
هي السبب كما قال فيرد ذلك على تعريف المتن والامدى اه

وأجاب ابن قاسم بما حاصله ان المراد من الحكم هنا النسبة التامة سواء كان الحكم
شرعيا أو غير شرعي والمراد بالامر الحقيقي هنا ثبوت أمر حقيقي لموضوعه فهو نسبة تامة محمولها
أمر عقلي * والمراد من قولهم ان يكون المملول أمرا حقيقيا انه قد يكون ثبوت أمر حقيقي
والمراد بقولهم كحياة الشعر ثبوت حياته له ولا يتصور ان يراد الا ذلك لان حل الشعر بالنكاح
وحرمة بالطلاق لا معنى لجعل مملوله ذات الحياة ومما يصرح بان هذا هو المراد قول صاحب
المحصل فرع اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم
الحقيقي بالحكم الشرعي ومثاله ان يعلل اثبات الحياة في الشعر بانه يحرم بالطلاق وبحل بالنكاح
فيكون حيا كاليد والحق انه جائز الخ اه فقد سمي الحقيقي حكا وفسره بالنسبة بقوله اثبات
الحياة في الشعر بقوله المعروف للحكم متناول للمعرف للامر الحقيقي لانه معرف للحكم كما تبين
والحكم شامل للشرعي والحقيقي ولذلك أطلقه الشارح هنا وفي القياس فتتدري اه * وأما قول
ابن قاسم ولو تنزلنا عن ذلك فهو توسع في القول لا حاجة اليه ولذلك لم يذكره البنا في فقهه
عن ابن قاسم اعتراضا وجوابا ولم يذكره المطار فيما لخصه عن ابن قاسم اعتراضا وجوابا *
وقول الجلال والتقييد الاخير للاحتراز عن المانع أى قوله معرف الحكم للاحتراز عن المانع
بقسميه مانع الحكم ومانع السبب اما مانع الحكم فلانه معرف لنقيض الحكم لا للحكم واما
مانع السبب فلانه معرف لانتفاء السبب لا خلاه بمحكمة السبب كذا قاله المطار ومثله لشيخنا
وقول الجلال ولم يقيد الوصف بالوجودى كما في المانع قال ابن قاسم قد يطلب الفرق بينهما
من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك التقيد في المانع دون السبب اه فقال المطار لعل الفرق ان
المانع في حد ذاته قوى لانه رافع للحكم فاعتبروا في مفهومه الوجود ليظهر تأثيره بعد انتفاء
السبب المستلزم للحكم وأما السبب فهو معرف وعلامة وكثيرا ما تكون العلامة عدمية كعدم
الشمس لوجود الليل مثلا اه

وقال شيخنا الفرق بين المانع والسبب حيث اعتبروا في الاول ان يكون وجوديا دون
الثانى ان المانع مانع لوجود حكم السبب بان يتحقق كل معتبر في الحكم من السبب والشرط
والا لما احتاج انتفاء الحكم للمانع واذا كان المانع عدمى شيء لزم ان يكون ذلك الشيء
سببا في الوجود أو بعض سبب أو شرطا فيه وقد فرض ان المانع انما يتحقق بعد تحقق
السبب والشرط وانما قلنا لزم ان يكون ذلك الشيء سببا الى آخره لان المانع هو المعارف للنقيض
ونقيض الشيء رفعه واذا كان عدم الشيء يترتب عليه رفع الشيء بأن يقال اتنى كذا لعدم

كذا كلن وجوده يترتب عليه وجوده بخلاف السبب فانه اذا كان عدما لا يترتب عليه ذلك لان المعلل به ليس انتفاء الحكم المرتب على السبب بل المعلل به حكم مبتدأ ولو كان ذلك الحكم عدما كما يعلل عدم نفاذ التصرف بعدم العقل فعدم نفاذ التصرف ليس مأخوذا من حيث انه انتفاء لحكم السبب حتى يكون عدم العقل مانعا فلا يصح بل مأخوذ من حيث انه حكم مبتدأ هو انه لا ينفذ التصرف علل بانتفاء علته فليتأمل فانه يحتاج للطف القريحة فان طلبت الفرق بناء على اعتبار الحكمة في السبب فالامر ظاهر فان المانع للحكم هو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه والعلة ليست كذلك بل هي ما يترتب عليها حكمة تقتضي الحكم لانقيضه وبهذا ظهر ان قول المضد حقيقة الشرط ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كما ان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب الى آخر ما ينه ليس مراده به المانع الاصطلاحي المعتبر بعد تحقق ما يتوقف عليه الحكم بل المراد به ما يتحققه ينتفى الحكم من مانع الحكم وكذلك مانع السبب لا يصلح ان يكون عدم شيء لانه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب فالقرض تحقق السبب والذي جعل عدمه مانعا لا يمكن ان يكون حينئذ الا شرطا للسبب بان يخل بعدمه بحكمة السبب وعدم حكمة السبب عدم له والقرض تحققه وان هناك حكمة تخل بحكمته وبهذا علم الفرق أيضا بين مانع السبب وعدم شرط السبب * والحاصل ان لنا سببا ومانعا للحكم ومانعا للسبب وشرطا للحكم وشرطا للسبب وعدم شرط للحكم وعدم شرط للسبب فمانع الحكم ما أخل بالحكم مع بقاء حكمة السبب ومانع السبب ما أخل بحكمة السبب ولا يقال مانع الابد تحقق الحكم أو السبب فلزم ان يكون وجوديا لما عرفت وشرط الحكم ما يقتضي عدمه نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وشرط السبب ما أخل بعدمه بحكمة السبب ولقد أطلنا المقال لتكون ذا بصيرة فان قلت قد يجهلون انتفاء المانع شرطا في ثبوت الحكم وهو مناف لكون تحقق المانع بعد تحقق الشروط قلت انتفاء المانع ليس شرطا لوجود الحكم بل لتأثير السبب فيه اما بمجرد الترتب عليه أو لما فيه من المناسبة * وبالجملة المانع انما يكون بعد تحقق ما يكفي في ترتب الحكم لولاه فليتأمل فان هنا اعتبارات كثيرة مدارها حسن التأمل اه

وقد نقل المطار هنا اشكالا عن الشيخ الشاوي في الفرق بين السبب والشرط وقال بعد نقله رحم الله الشيخ استهول الاشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام الاصوليين في هذا المبحث حق التأمل ظهر له ما في ذلك الاشكال من الاختلال رحمنا الله وإياهم أجمعين اه * وذلك لان الفرق واضح جدا فان ما كان يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه

قال المصنف (والشرط بآتي) يعني في باب التخصيصات ان شاء الله تعالى وبشرط فيه ما يشترط في السبب من الظهور والاخالة ولا وجه لاقتصار المصنف على شرط ذلك في المانع دون السبب

العدم لذاته هو السبب وما كان يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم هو الشرط وهذه المقاهيم وأسمائها أمور اصطلاحية اصطلح عليها العلماء من الفقهاء والاصوليين وغيرهم بحسب مقتضيات ولا يلزم في الاصطلاحات النفية والاصولية التي الكلام فيها الان ان تكون الفاظها واردة في استعمال الشارع بل يكفي ان تكون المعاني التي تطلق عليها هذه الالفاظ مأخوذة عن الشارع فا جعل الشارع وجوده يستلزم وجود الحكم وعدمه يستلزم عدمه كالزوال من لاسماء الاصوليون والفقهاء سببا وما جعل الشارع عدمه يستلزم عدم الحكم ولم يجعل وجوده مستلزما لوجود ولا عدم سموه شرطا وما جعل الشارع وجوده مستلزما لعدم الحكم أو لعدم السبب وعند عدمه يوجد الحكم أو السبب سموه مانع حكم أو مانع سبب فانت ترى ان كون شيء مقتضيا وجوده لوجود شيء وعدمه لعدمه أو مقتضيا عدمه عدم شيء ولا يقتضي وجوده شيئا أو مقتضيا وجوده عدم شيء ولا يقتضي عدمه شيئا كل ذلك مأخوذ من خطاب الوضع فهو مأخوذ من الشارع وأما تسمية الاول سببا والثاني شرطا والثالث مانعا فهي تسمية اصطلاحية لا يلزم فيها ان تكون مأخوذة عن الشارع وبهذا الذي قلنا اتضح لك الفرق بين السبب والشرط والمانع ووجه اشتراط كون المانع وجوديا بدون حاجة الى الاطالة وقول الجلال قد تكون عدمية * قال المطار أي عدم مضافا فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لانه في نفسه مجهول فكيف يعرف به غيره اه وتقله شيخنا وزاد عليه قوله ولعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبته الى الكل هذا وفي كزن العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير *

قال ابن الحاجب والمضد والمختار منعه وبيناه في مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعل مراد الشارع ما اذا كان الحكم عدميا أو أعم منه على الخلاف انتهى ولا شك ان الجلال انما هو بصدد بيان وجه عدم تقييد الوصف في العلة بالوجودي كما قيده بذلك في المانع ويكفي لذلك ان تكون العلة عدمية ولو في بعض الاحكام وهي الاحكام العدمية ولذلك عبر بقوله قد تكون عدمية التي تقييد الجزئية وليس الجلال بصدد بيان الخلاف في كون العلة عدمية والحكم الوجودي حتى يقال لعل مراد ما اذا كان الحكم عدميا أو أعم منه على الخلاف قال المصنف (والشرط ياتي اه) قال الزركشي يعني في باب التخصيصات ان شاء الله تعالى وبشرط فيه ما يشترط في السبب من الظهور والاخالة ولا وجه لاقتصار المصنف على شرط ذلك في المانع دون السبب والشرط وقد جعلوا النصاب في الزكاة سببا والحول شرطا فان قيل

والشرط وقد جعلوا النصاب في الزكاة سببا والحول شرطا فان قيل هلا عكسوا قلنا لان الشارع اذ رتب حكما عقب أوصاف فان كانت كلها مناسبة فالجميع علة كالقتل العمد العدوان وان ناسب

هلا عكسوا قلنا لان الشارع اذا رتب حكما عقب أوصاف فان كانت كلها مناسبة فالجميع علة كالقتل العمد العدوان وان ناسب البعض في ذاته والبعض في غيره فالمناسب في ذاته سبب والمناسب في غيره شرط فالنصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكين بالتنمية في جميع الحول فهو شرط اه وبهذا تعلم صحة ما قلناه من أنه يكفي ان تكون معاني الالفاظ الاصطلاحية مأخوذة من الشارع * وأما الالفاظ التي يصطلحون على استعمالها لتلك المعاني فلا يلزم ان تكون مستعملة في كلام الشارع فان الاصوليين والفقهاء غاية ما علموا من الشارع انه رتب حكما عقب أوصاف وهم بعد ذلك بحثوا في هذه الاوصاف التي رتب الشارع الحكم عقبها فما وجدوه منها مناسبا لذاته سموه سببا وما وجدوه منها مناسبا لغيره سموه شرطا وذلك ليتمايز الامر ان ويعلم كل واحد منهما باسم يخصه * ونقل الولي الولي العراقي بعض كلام الزركشي ومثله العز بن جماعة وقال في التخصيصات أي المتصلة التي هي أحد نوعي التخصيص اذ هو أحد المخصصات الخمسة المتصلة وهي الصفة والشرط والاستثناء والغاية وبطل البعض فاعلم اه

وقال الجلال الحلي أخره الى هناك لان اللغوى من أقسامه مخصص كما في اكرم ربيعة ان جاؤا أي الجائين منهم ومسائله الآتية من الاتصال وغيره لا محل لذكرها الا هناك ثم الشرعي المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم اه

وأشار الجلال بقوله لان اللغوى مخصص الى قوله ثم الشرعي المناسب هنا كالطهارة الخ الى أن ما قاله العز بن جماعة فيه قصور لقصره الشرط هنا على المخصص المتصل مع انه ليس كذلك بل الشرط المناسب هنا لان يكون متعلق بخطاب الوضع انما هو الشرط الشرعي كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم فافهم واعترض العلامة الناصر على قول الجلال لان اللغوى من أقسامه يقال وفي كون اللغوى من الشرعي منع لان الشرعي هو متعلق بخطاب الشرعي ولا نسلم ان اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط يأتي مطلق الشرط لان المصنف انما يتكلم على ما وقع في قوله وان ورد سببا وشرطا ومانعاً الخ ولو سلم فلا خصوصية للغوى بل العقلي من نحو ان دخلت الدار فانت طالق مثل اللغوى والعرفي العام أيضا اه ورده ابن قاسم بانه اعتراض ساقط مبنى على غير أساس فان الحصر في قوله فان المصنف انما يتكلم على ما وقع الخ ممنوع منما لا شبهة فيه اذ لا دليل عليه ولا داعي اليه ووقوع الشرط في قوله وان وقع سببا وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضي الاختصار في الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على وجه

البعض في ذاته دون البعض فالمناسب في ذاته سبب والمناسب في غيره شرط فالنصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكين بالتنمية في جميع الحول فهو شرط

أعم فانه يتضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة وأما قوله فلا خصوصية الخ فان أراد نفي الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لان ذلك المحل لبيان المخصصات والمخصص

هو اللغوى كما قال الشارح هناك في عدد أقسام الشرط ما نصه ولغوى وهو المخصص الخ ولا محل لذكر مسأله الاذاك المحل كما صرح به هنا وان أراد نفي الخصوصية باعتبار مجرد الكون من أقسام الشرط فهو مسلم ولا يقبل لاننا لم ندع الخصوصية من هذه الجهة وانما ادعيناها من جهة ان اللغوى ومسأله لا يناسبها الاذاك المحل كما تقرر بخلاف غيره اهـ

وحاصل جواب ابن قاسم انه يقول ان المراد بالشرط في قول المصنف والشرط يأتي مطلق الشرط وانه لا دليل ولا داعي لجعل كلام المصنف قاصراً على ما وقع في قوله وان ورد سببا وشرطا الخ ونقله العطار ملخصاً وأقره ومثله البناني ولكن لا يخفى على البصير ما في هذا الكلام اعتراضاً وجواباً عن البعد وكلام المصنف والشارح فان كلام المصنف يكاد ينطق بان مراده بالشرط في قوله والشرط يأتي هو الشرط الشرعى فقط وهو الواقع في قوله وان ورد سببا وشرطا الخ ولا يريد به مطلق الشرط وانما الشارح أرجع الضمير في قوله لان اللغوى من أقسامه على الشرط بمعنى المطلق على طريق الاستخدام لبيان ان الشرعى المراد هنا قسم واللغوى قسم آخر وان المصنف آخر الكلام على الشرط الشرعى المراد هنا وتكلم عليه هناك ليتكلم على القسمين معا في محل واحد ولم يقدم الكلام على اللغوى هنا ويتكلم على القسمين لما قاله الجلال من أن اللغوى ومسأله الاتية من الاتصال وغيره لا محل لذكرها الا هناك بخلاف الشرط الشرعى فانه كما يصحح الكلام عليه هنا باعتبار انه أحد أقسام متعلق الخطاب الوضعى يصحح أن يتكلم عليه هناك باعتبار انه أحد أقسام الشرط فناسب حينئذ أن يؤخر الكلام على الشرط الشرعى المراد هنا الى مبحث التخصيصات يرشد الى هذا الذى قلنا قول الجلال ثم الشرعى المناسب هنا الخ وبهذا تعلم ان اعتراض العلامة الناصر مبنى على ان المراد من الشرط في قول المصنف والشرط يأتي هو الشرط الشرعى وعلى فهمه ان الضمير في قول الجلال من أقسامه يرجع الى الشرط بقيد كونه شرعياً فلذلك اعترض بان جعل اللغوى من أقسام الشرعى ممنوع فجوابه ان الضمير في قول الجلال من أقسامه راجع الى مطلق الشرط لا بقيد كونه شرعياً وان كان الشرط في كلام المصنف هو الشرعى فقط ويكون ذلك على طريق الاستخدام كما قدمناه والكلام واضح ومن هذا أيضاً تعلم ان جواب ابن قاسم مبنى على ان مراد المصنف بالشرط في قوله والشرط يأتي مطلق الشرط لا الشرط الشرعى فقط فلا مانع

من جمل اللغوى من أقسامه وهذا لا يلائم كلام المصنف ولا كلام الشارح لانهما في هذا
الحل انما يتكلمان في الشرط الذى هو أحد الاقسام لمعلق خطاب الوضع ولا داعى للتعميم فانهم
وقال ابن قاسم قول الجلال المناسب هنا وجه المناسبة انه يتكلم على أقسام متعلق خطاب
الوضع المذكور في قوله وان ورد بكون الشيء سببا الخ والذى من متعلقه ليس الا الشرعى اه
ونقله المطار لما خصا وهذا من ابن قاسم رجوع الى الصواب الذى يلائم كلام المصنف والشارح
ومنه يتبين ان جوابه عن اعتراض الناصر كالاغراض بعيد عن مراد المصنف والشارح كما
قلنا ثم قال المطار والشرط الشرعى كما قال بعض المحققين نوعان أحدهما شرط السبب وهو ما يخل
عدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب لثبوت الملك
الذى هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة يخل به وثانيهما شرط الحكم وهو ما يقتضى
عدمه تقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة السبب كالطهارة للصلاة فان عدمها يقتضى تقيض حكم
السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه الى الله تعالى
ولا يخل به عدم الطهارة اه زكريا اه ونقله شيخنا بحروفه

وأقول قال في مسلم الثبوت وشراحه حيث انتقت عباراتهم معنى واللفظ للمسلم وشرحه
للمولوى ابن عبد الحق ما نصه ومنها الحكم بكون الوصف شرطا للحكم كالقدرة على
التسليم للمبيع أى تسليم المبيع للمشتري فصحة البيع وجوازه حكم والقدرة على التسليم شرط
لا انعقاده أو بكون الوصف شرطا للسبب لا للحكم نفسه كالطهارة شرطت في الصلاة وسببها
تعظيم البارى تعالى وقد شرطت الطهارة فيها لاجل التعظيم لفقدانه مع فقدان الطهارة اه
وهذا يخالف بظاهره ما قاله المطار نقلا عن الشيخ زكريا عن بعض المحققين وواقفه عليه شيخنا
واكن لا مخالفة في الواقع بل اختلاف التمثيل راجع الى الاختلاف في النظر والاعتبار فقط
فان من نظر الى ان القدرة على تسليم المبيع شرط في صحة البيع وانعقاده كصاحب مسلم
الثبوت وشراحه وان صحة البيع وانعقاده حكم من حيث ثبوت الصحة للبيع ونظر الى ان
الطهارة شرط في تحقق تعظيم البارى سبحانه وتعظيم البارى تعالى سبب مشروعية الصلاة جعل
القدرة على تسليم المبيع شرطا للحكم والطهارة شرطا للسبب ولا شك ان القدرة على تسليم المبيع
شرط في صحة البيع وانعقاده باتفاق الجميع وبهذا الاعتبار تكون شرطا لذلك الحكم فتصلح
بهذا الاعتبار مثالا لشرط الحكم اتفاقا وتعظيم البارى تعالى هو سبب مشروعية الصلاة
اتفاقا أيضا والطهارة شرط لتحقيق هذا السبب لفقدانه بفقدانها اتفاقا وبهذا الاعتبار تكون
الطهارة شرطا للسبب وتصلح مثالا له اتفاقا ومن نظر الى ان الحكم هو الملك وان البيع هو
السبب وحكمة السبب وهو البيع هي حل الانتفاع وان القدرة على تسليم المبيع شرط لصحة البيع

وانقاده والبيع هو سبب الحكم وهو الملك وان العجز عن تسليم المبيع يخل بحكمة البيع الذي هو السبب في الملك ونظرا الى ان الطهارة شرط لصحة الصلاة وصحتها التي هي ترتب الثواب عليها حكم فبعض المحققين جعل القدرة على تسليم المبيع شرطا للسبب وهو البيع وجعل الطهارة شرطا للحكم وهو صحة الصلاة بمعنى ترتب الثواب عليها وهذا أيضا متفق عليه ومن هذا تعلم انه يجوز ان يكون شيء واحد شرطا للسبب باعتبار وشرطا للحكم باعتبار آخر ألا ترى كيف كانت القدرة على تسليم المبيع شرطا للحكم باعتبار انها شرط لصحة البيع وصحته حكم وكانت شرطا في السبب باعتبار انها شرط في صحة البيع أيضا والبيع سبب في حكم هو الملك وبتقد القدرة على التسليم نخل حكمة البيع الذي هو السبب وهي حل الانتفاع فان البيع الباطل أو الفاسد لا يترتب عليه حل الانتفاع بالمبيع الذي هو الحكمة المقصودة من شرعية البيع ومراد المطار بقوله في شرط الحكم وهو ما يقتضي عدمه نقيض حكم السبب انه ما يستلزم عدمه نقيض حكم السبب وليس المراد ان عدمه يعرف نقيض الحكم والا كان مانعا وسيأتي ان عدم الشرط ليس بمانع وان المانع وصف وجودي * وقول الجلال كالطهارة للصلاة قال ابن قاسم أي لجوازها اذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات العبادة أي إيجاد حقيقتها وهذا مبني على ان الحقائق الشرعية هل تصدق بالفاسد كالصحيح أولا تناول الا الصحيح فان قلنا بالاول احتيج لتقدير المضاف أو بالتاني لم يحتج اليه هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة اه ونقله الباني والمطار ملخصا غير ان المطار قال الاولى تقدير لنظ الصحة وان في تقدير لفظ الصحة اشارة الى ان الاحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض اه وقد بين شيخنا وجه اولوية تقدير لنظ الصحة بان الجواز قد ينتفي معها اه ولا يخفى ان الجواز الذي ينتفي مع وجود الصحة انما هو الجواز بمعنى الحل وأما الجواز بمعنى الصحة كما هو أحد معانيه فهو عين الصحة ولا ينتفي معها وهذا هو الذي أشار اليه شيخنا بقوله قد ينتفي أي ان كان بمعنى الحل كما انه لا ينتفي معها اذا كان بمعنى الصحة ولوجود هذا الاحتمال في لنظ الجواز دون لنظ الصحة كان تقدير لنظ الصحة أولى فقط وان كان تقدير لنظ الجواز صحيحا أيضا بحمله على معنى الصحة بقرينة المقام والخطب سهل وقول المطار ان الاحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض معناه ان الخطاب الوضعي قد يتعلق بكون الشيء شرطا مثلا لحكم هو متعلق الخطاب الوضعي أيضا كما في الطهارة وصحة الصلاة فان صحة الصلاة متعلق الخطاب الوضعي وقد تعلق الخطاب الوضعي بكون الطهارة شرطا لها وهذا مبني على ان الصحة من أقسام متعلق خطاب الوضع وسيأتي فيه الكلام

(٥٩ - و - ٦٠ - شروح جمع الجوامع)

(قال المصنف والمانع الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المرف نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص) الوصف المحكوم عليه بكونه مانعا ينقسم الى مانع الحكم ومانع السبب ولم يتعرض

قال المصنف (والمانع الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المرف نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص اهـ)

قال الزركشى الوصف المحكوم عليه بكونه مانعا ينقسم الى مانع الحكم ومانع السبب ولم يتعرض المصنف هنا الا الى الاول ولا بد ان يقول مع بقاء حكمة السبب فان الأبوة مانعة للحكم الذى هو القصاص لحكمة وهى كون الاب سببا فى ايجاده فلا يكون الابن سببا فى اعدامه وهذه الحكمة تقتضى عدم القصاص الذى هو نقيض الحكم وحكمة السبب باقية وهى الحياة * وأما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة اذا قلنا انه مانع من الوجوب فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين من المال فضلا يواسى به *

قال المصنف وانما لم أذكر هنا مانع السبب لان كلامنا هنا فى الحكم ومتعلقاته وليست الاسباب عندنا من الاحكام خلافا لابن الحاجب وقد تضمن كتاب القياس تعريف مانع السبب حيث قلنا فيه عند ذكر العلة ومن شروط اللاحق بها اشتغالها على حكمة تبعث على الامتثال ونصاح شاهدا لاناطة الحكم ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمها فان قيل هو ان لم يكن من الاحكام فهو من متعلقات الاحكام فكان ينبغى ذكره قلنا المعنى بمتعلقات الاحكام حاكم ومحكوم به وعليه وشروط كل واحد منها. وليست الاسباب من ذلك ولك ان تقول فكيف لم يذكر مانع السبب لذلك وذكر السبب وقوله المعنى بمتعلقات الاحكام ما ذكره ممنوع بل الاعم من ذلك ومن المانع منه اهـ ونقله الولى العراقى مائخصا * وقال العزبن جماعة قيل كان ينبغى له ذكر هذه فى السبب والشرط والمذلة فى السبب انما كان أقوى الثلاثة لانه استلزام من الجانبين علم فيه ذلك بطريق الاولى فهو من الاكتناء لا من الاهمال اهـ وقصد بذلك الجواب عما قاله الزركشى فى الشرط ويشترط فيه ما يشترط فى السبب من الظهور والاخالة ولا وجه لاقصهار المصنف على شرطه ذلك فى المانع دون السبب والشرط اهـ وانما اقتصر العزبن جماعة على بيان المذلة للمصنف فى السبب دون الشرط لان المصنف لم يعرف الشرط هنا حتى يذكر ما هو شرط فيه وانما أحال ذكره على ما يأتى * وقد اعترض العزبن جماعة أيضا على قول الزركشى ولك ان تقول فكيف لم يذكر مانع السبب الخ بقوله قلت فيه بحث اهـ ولم يذكر وجه البحث ولعل وجه البحث ان المصنف قد ذكر مانع السبب فيما يأتى ولم يذكره هنا للنكته التى ذكرها ولا وجه لترجيح نكته على نكته أخرى وانما يعترض على المصنف لو أهمل ذكر مانع السبب أصلا

المصنف هنا الا الى الاول ولا بد ان يقول مع بقاء حكمه السبب فان الابوة مانعة للحكم الذي هو القصاص لحكمة وهي كون الاب سببا في ايجاده فلا يكون الابن سببا في اعدامه وهذه

وقال الجلال المحلى والمانع المراد عند الاطلاق وهو مانع الحكم الوصف الوجودى الى آخر ما تقدم عن المصنف وعن الزركشى من يان كون وصف الابوة مانعا من القصاص ثم قال واطلاق الوجودى على الابوة التى هى امر اضافى صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظرا الى انها ليست عدم شئ وان قال المتكلمون الاضافيات اعتبارية لا وجودية كما سياتى تصحيحه فى آخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر الامقيدا بأحدهما فسيأتى فى مبحث العلة اه

وأشار بذلك الى الجواب عن اعتراض الزركشى المتقدم على المصنف فى عدم ذكر مانع السبب هنا وهو ان المصنف اكتفى بذكره فى مبحث العلة عن ذكره هنا للنكته التى نقلها الزركشى عن المصنف على ما ينهه قريبا فى يان وجه بحث العز بن جماعة وقول الجلال المراد عند الاطلاق أى فلا يرد ان منه مانع العلة والسبب والتعريف لا يشمله فيكون غير جامع قاله ابن قاسم ونقله العطار ثم قال بعد يان مانع السبب على الوجه الذى قدمناه عن الزركشى وفى قول الشارح المراد عند الاطلاق الخ وقوله اما مانع السبب والعلة الخ دلالة على خروجه من التعريف وقول الزركشى لا بد ان يريد فى التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج مانع السبب أجاب عنه شيخ الاسلام بانه يخرج بالتقيد الاخير لانه لا يعرف نقيض الحكم بل انتفاء السببية وان استلزم نقيض الحكم ثم قال بعد كلام وبما تقرر علم ان مانع السبب مستلزم لمانع الحكم اه * وقد نقله شيخنا مؤرخا له * وأقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه للمولوى ابن عبد الحق ومنها الحكم بكونه مانعا للحكم فقط مع بقاء السبب على السببية كالأبوة فى القصاص فانها منعت عن القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما أو بكونه مانعا للسبب عن السببية كالدين فى الزكاة لان الشارع جعل النصاب الفارع عن الحوائج الاصلية سببا لوجوب الزكاة واذا كان الدين من الحوائج الاصلية فالدين مانع عن انقضاء السبب فان قيل كما ان الابوة مانعة لحكم القصاص كذلك يجوز ان يكون الدين أيضا مانعا لحكم الزكاة فما الفرق بينهما يقال السبب فى اصطلاح أهل الشرع يطلق على ما جعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما وهو فى الاول القتل ظلما وفى الثانى النصاب المبنى بخلاف المانع فانه وان كان يطلق على ما جعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما لكنه عكس السبب بمعنى انه عند عدم المانع وجود الحكم وعند وجوده عدمه والابوة كذلك * وأما الدين فليس بهذه المثابة بل هو مانع بالنسبة الى النصاب المبنى لا بالنسبة الى الحكم لانه لو فرض عدم الدين لايترى وجوب الزكاة لانه يجوز ان لا يكون نصاب مع عدم الدين فلا يكون الدين مدارا للحكم

الحكمة تقتضي عدم انقصاص الذي هو تقيض الحكم وحكمة السبب باقية وهي الحياة وأما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة اذا قلنا انه مانع من

وجودا وعدما حتى يكون مانعا بل هو مانع بالمرض فوضح الفرق اه
ومن هذا تعلم ان مانع السبب لا يستلزم مانع الحكم وانما يستلزم عدم الحكم لالوجود مانع الحكم بل لعدم السبب وذلك لاننا اعتبرنا في مانع الحكم ان يكون مدارا للحكم وجودا وعدما بمعنى انه عند عدم المانع وجود الحكم وعند وجوده عدمه عكس السبب كما سبق فقد لوحظ في مانع الحكم ان يمنع الحكم مع وجود السبب وبالجملة فالمانع من الحكم لا يكون مانعا الا اذا توفر كل ما يتوقف عليه وجود الحكم لولا هذا المانع ولذلك لم يكن عدم المانع شرطا كما ياتي بخلاف مانع للسبب فانه لم يعتبر فيه ان يكون مدارا للحكم وجودا وعدما بل اعتبر فيه ان وجوده يفضي الى عدم السبب وعدم السبب بالضرورة يفضي الى عدم الحكم وأما عدم مانع السبب فقد لا يكون عنده وجود السبب ولا وجود الحكم ومن ذلك تعلم ما في كلام شيخ الاسلام الذي أقره كله من العطار وشيخنا من ان مانع السبب يستلزم مانع الحكم للفرق البين بين استلزام مانع الحكم وبين استلزام عدم الحكم لعدم وجود سببه *

قال العلامة قول المصنف المعروف تقيض الحكم تقيض الحكم رفعه لكه لما أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المرادة من نفى وجوبه لاشعار الابوة بها فيصدق حينئذ على المانع حد السبب مطلقا أى ولا ينافي ذلك الصدق اعتبارا وجودية الوصف في المانع دون السبب لانه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيختل أى الحد بذلك الا ان يلتزم ان المانع سبب لحكم مانع لحكم آخر اه * قال ابن قاسم وما أجاب به صحيح ويمكن ان يجاب أيضا بمنع قوله أريد به هنا حكم معين بل لم يرد به الا مجرد الرفع والنفي وأما الحكم الآخر فانما يثبت من دليل آخر فعلى ما أجاب نقول الابوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبتت حرمة سبب وعلى ما قلنا هي نفت الوجوب وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذي أثبتنا اذا لم يكن هناك قتل فليأمل اه ومعنى كلام ابن قاسم هذا ان الابوة اذا منعت ترتب وجوب القصاص على قتل الاب ابنه صار الان كانه لم يقتل فتكون حرمة القصاص ثابتة بالدليل الذي اخذ وقد نقله العطار وسكت عليه وانتصر البناني على كلام العلامة الناصر مع ايضاح جوابه بما أوضحه به ابن قاسم وقد رد شيخنا قول العلامة أريد به هنا حكم معين فقال من أين هذا مع قول المضد مانع الحكم ما استلزم حكمة تقتضي تقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن تقتضي ان لا يصح -ير الابن

الوجوب فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين من المال فضلا يواسى به قال المصنف وانما لم اذكر هنا مانع السبب لان كلامنا هنا في الحكم ومتعلقاته

سببا لعدمه اه فانظر كيف جعل مقتضى عدم الصيرورة الذي هو رفع الحكم السبب فالمانع انما يرفع الحكم لانه يثبت حكما فالحق ما قاله ابن قاسم من ان التقيض هو رفع الحكم وأما الحكم الاخر فانما يثبت من دليل آخر الى آخر ما تقدم عن ابن قاسم ثم رد جواب العلامة بقوله الا ان يلتزم الخ فقال انه التزام غير لازم أوقعه فيه حمله التقيض على الحكم الاخر اه والمقتضى في قول شيخنا فانظر كيف جعل مقتضى على صيغة اسم المفعول ويؤيد ما قاله شيخنا قول مسلم اثبت وشرحه كشف المبهم ومنها أى من أصناف خطاب الوضع الحكم بكونه أى الوصف مانعا وهو أيضا نوعان فانه اما أن يكون مانعا للحكم لا للسبب بان يكون السبب موجودا لكن لا يترتب عليه الحكم المسبب لمانع يمنع ترتب الحكم كالأبوة أى كون الشخص أباً لشخص في القصاص فانه اذا قتل الأب ابنه لا يحكم بالقصاص مع وجود سبب القصاص فالأبوة منعت حكم القصاص مع وجود سببه أو يكون مانعا للسبب أى لسببية السبب كالدين في الزكاة فالدين منع المال البالغ للنصاب الذي هو سبب لوجوب الزكاة عن كونه سببا لوجوب الزكاة فالمديون المالك للنصاب لا يجب عليه الزكاة اه ومثل ذلك في غيرها من كتب الاصول فانظر كيف جعلوا الأبوة مقتضية لعدم القصاص والدين مقتضية لعدم سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة ولم يحملوا التقيض على الحكم الاخر وقد قدمنا ما يؤخذ منه الفرق بين السبب ومانع الحكم وان السبب في اصطلاح أهل الشرع يطلق على ما جعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما بمعنى ان وجوده يفضى الى الوجود وعدمه يفضى الى العدم بخلاف المانع فانه وان كان يطلق أيضا في اصطلاحهم على ما جعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما لكنه على عكس السبب بمعنى انه عند عدم المانع يكون وجود الحكم مرتبا على سببه لان القرض ان مانع الحكم لا يكون مانع الحكم ولا يتحقق الا مع وجود السبب وتوفر كل ما يتوقف عليه وجود الحكم لولا هذا المانع فتنى ان عدم المانع ظهر تأثير السبب في الحكم فيوجد الحكم لوجود سببه لالعدم المانع وعند وجود المانع ينعدم الحكم أى مع فرض قيام السبب أيضا فتنع المانع تأثير السبب في الحكم فلم يترتب الحكم على السبب مع وجوده فلم يترتب على المانع عند وجوده الا منع تأثير السبب في الحكم المسبب وبهذا اتضح لك جليا ان الحق ما قاله ابن قاسم وان ما أجاب به العلامة مردود كما قاله شيخنا * واعترض العلامة على قول الجلال فلا يكون ابنه سببا في عدمه بان السبب في عدمه هو القتل لا الابن فلا يتهض ذلك حكمة اه وأجاب ابن قاسم بان المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد في القتل ولولاه لم يتصور قتله اياه فله

ولست الاسباب عننا من الاحكام خلافا لابن الحاجب وقد تضمن كتاب القياس تعريف مانع السبب حيث قلنا فيه عند ذكر العلة ومن شروط الالحاق بها اشتغالها على حكمة تبعث مدخل في القتل لتوقفه عليه اه * ونقل البناني اعتراض العلامة وجواب ابن قاسم وقال المطار بعد نقل ذلك ولا يخفالك سقوطه لجريانه في المفعول به اذ لولا وجوده لم يتحقق الفعل المتعدى فيلزم ان يكون سببا بعيدا فيه ولا يقول به أحد فالأحسن ان يقال فلا يكون الابن أى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام قيد ملاحظ فيه تأمل اه ومثله لشيخنا وهوالمتعين في الجواب لان الابن الذى هو ذات من الذوات لا يصلح ان يكون سببا أصلا قريبا ولا بعيدا فالسبب الحقيقي هو قتل الاب ابنه ظلما والابوة مانع من تأثير هذا السبب في وجوب التصاص ققوله فلا يكون الابن الخ نفع على ما قبله من كون الابوة مانعا فعناد الذى لا يفهم غيره فلا يكون قتل الابن سببا الخ وهو معنى قول المطار فلا يكون الابن من حيث قتله الخ *

(وقول الجلال واطلاق الوجودى على الابوة الخ) اعلم ان المتكلمين اختلفوا فى العدمى والوجودى على أقوال كما فى المقاصد قليل العدمى المنعوم وقل ما يكون عدما مطلقا أو مضافا مركبا مع وجودى كعدم البصر عننا من شأنه الابصار أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل فى مفهومه العدم ككون الشئ بحيث لا يقبل الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود أو الوجود مطلقا أو مضافا أو ما لا يدخل العدم فى مفهومه والمعبر بالمعنى دون اللفظ حتى ان المعنى عدمى واللامعى وجودى اه * قال العلامة الناصر ققول الشارح نظرا الى أنها ليست عدم شئ أى ولا داخلا ذلك أى العدم فى مفهومها اشارة الى اطلاق الوجودى عليها بالمعنى الذى هو القول الثالث اه * قال ابن قاسم وهو حسن غير ان فيه بحثا من جهة ان كلام الشارح على طريق الفقهاء ونحوهم المخالف بطريق المتكلمين كما هو صريح صنيعة فكيف يقيد بما ذكره المتكلمون ويجمله اشارة الى قول ذكره مع ان توافق الطريقتين فى ذلك غير لازم اه * ثم قال العلامة الناصر وقوله اعتبارية لا وجودية بمعنى على القول الاول وهو ان الوجودى بمعنى الموجود اه قال ابن قاسم فى التخصيص بالقول الاول مع امكان الثانى أيضا بحث لا يخفى فليتأمل اه ونقل البناني أقوال المتكلمين فى العدمى والوجودى ثم جعل اطلاق الوجودى على الابوة بالمعنى الثالث منها وان ذلك هو المراد بقول الجلال نظرا الى أنها ليست عدم شئ أو بالمعنى الرابع وهو ما لم يدخل العدم فى مفهومه وجعل فى عبارة الشارح حذف تقديره كما قال نظرا الى انها ليست عدم شئ ولا داخلا العدم فى مفهومها وجعل قول الجلال وان قال المتكلمون الخ اشارة الى تنى الوجود عن الابوة وحمله على المعنى الاول من معانى الوجودى ثم قال فلم يجوارد الاثبات والنفى على معنى واحد اه * واعتراض المطار على ما قاله العلامة الناصر بان

على الامتثال وتصلح شاهدا لاناظة الحكم ومن ثم كان مانها وصفا وجوديا يحل بمحكمها فان قيل هو ان لم يكن من الاحكام فهو من متعلقات الاحكام فكان ينبغي ذكره قلنا المعنى فيه خلط اصطلاح باصطلاح وان ذكر أمثال هذه المباحث يشوش على الطالب واعتراضه هذا مأخوذ من قول ابن قاسم في قول العلامة وهو حسن غير ان فيه بحثا الخ فان حاصل بحث ابن قاسم كما قدمناه ان الشارح يدكلم على اصطلاح الفقهاء والعلامة يتكلم باصطلاح المتكلمين وهما اصطلاحان وطريقان مختلفان فتبين بهذا ان الجلال انما يريد أن يتكلم على اصطلاح الفقهاء وان خالف اصطلاح المتكلمين فلا معنى لان يقال ان اطلاق الوجودى على الابوة فى اصطلاح الفقهاء بالمعنى الثالث أو الرابع ثم يقدر فى ذلك قيد آخر يجعل محذوقا من كلام الشارح ويقال ان اطلاق الوجودى على الابوة أولا لا ينافى نفي الوجود عنها آخر فيحمل كلامه الاول على المعنى الثالث أو الرابع من أقوال المتكلمين و يقدر فى كلام الجلال ما قدره ويحمل كلامه آخر على المعنى الاول من أقوال المتكلمين ليرتفع التناقى بين كلام الشارح الاول وكلامه الاخير ولا يتوارد التناقى والاثبات على معنى واحد وكل هذا خلط وخبط لاداعى اليه لان كلام الجلال الاول مبنى على اصطلاح الفقهاء ونحوهم وكلامه الاخير مبنى على اصطلاح المتكلمين ولذلك قال شيخنا بعد ان نقل أقوال المتكلمين فى العدمى والوجود وأشار الى ما فى كلام البنائى الذى تبع فيه الناصر من الخلط قد يقال ان الوجودى عند الفقهاء لا يلزم ان يكون ماهو عند المتكلمين وهو ما نقله الناصر فيحتمل ان الوجودى عندم ما ليس بعدم شىء وان لم يكن واحدا من معانى الوجودى عند المتكلمين فتدبراه ولا يخفى ان الوجودى بمعنى ما ليس بعدم شىء داخل فيما لا يدخل العدم فى مفهومه فهو لا يخرج عن المعانى التى قالها المتكلمون لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الفقهاء موافقين للمتكلمين لجواز ان يقصروا الوجودى على ما ليس بعدم شىء وان كان داخلا فى مفهوم ما لا يدخل العدم فى مفهومه لان ما لا يدخل العدم فى مفهومه أعم مما ليس بعدم شىء ولا يلزم من القول بالاخص القول بالاعم وقول الجلال وان قال المتكلمون الخ أى فلا منافاة بين ماهنا وبين تصحيحه فى آخر الكتاب ان الامور الاعتبارية ليست وجودية لان ماهناك جرى على اصطلاح المتكلمين وما هنا على اصطلاح الفقهاء اه عطار * وهو مأخوذ من قول الجلال كما سياتى تصحيحه فى أواخر الكتاب اه

وقول الجلال أمور اعتبارية للاعتبارى معيان ما يكون له تحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود فى الخارج كلامكان وما يكون تحققه باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق قاله ابن قاسم

بتمتقات الاحكام حاكم ومحكوم به وعليه وشروط كل واحد منها وليست الاسباب من ذلك
ولك ان قول فكيف لم يذكر مانع السبب لذلك وذكر السبب وقوله المعنى بتمتقات الاحكام

قال المطار وهو كلام مشهور ذكره غير واحد والحق ان الاعتباريات لا تحقق لها في نفس
الامر وان نحو الامكان تحققة انما هو بتحقيق معروضه وهو الماهية بخلاف الاعتباريات
المحصنة كانياب أغوال فليس لها في الخارج أمر تستند اليه ولذلك قيل ان الاول موجود
بوجود انتزاعي والثاني بوجود اختزاعي وقد بسطت القول في هذه المسألة في حاشية المقولات
الصغرى اهـ ولا يخفى ان المراد من قولهم على المشهور للاعتباري معنيان ما يكون له تحقق
في نفس الامر الخ ان الاعتباري بالمعنى الاول هو الاعتباري الصادق ومعنى ان له تحققا في
نفس الامر انه ليس اعتباريا محضاً فيكون وجوده اختزاعياً بل هو بقطع النظر عن اعتبارنا
متحقق في نفسه باعتبار وجود منشأه وان كان عدماً في الخارج وباعتبار ثبوت الاعتباري بهذا
المعنى في نفس الامر يصح أن يثبت لشيء نارة وان ينفي عنه نارة أخرى فله بهذا الاعتبار
نحو من الوجود هو ما سماه المطار بالوجود الانتزاعي فهو وجود صادق في نفس الامر أي بقطع
النظر عن اعتبار المتغير وان لم يكن وجوداً خارجياً في الاعميان فان كان مراد المطار من أن
الاعتباريات لا تحقق لها في نفس الامر انها عدم في خارج الاعميان وان الموجود في خارج الاعميان
هو منشأها فهو حق ولكن لا ينافي ما قاله ابن قاسم من أن لها تحققات في نفس الامر بمعنى في ذاتها بقطع
النظر عن اعتبار المتغير وان كان مراده انها لا تحقق لها في نفس الامر لا في الخارج ولا في ذاتها
بقطع النظر عن اعتبار المتغير فليس بصحيح فضلاً عن ان يكون هو الحق بل ينافي ما فرق به المطار
نفسه بين الاعتباري الموجود بالوجود الانتزاعي والاعتباري الموجود بالوجود الاختزاعي ومن
ذلك تعلم انه لا مخالفة بين ما قاله ابن قاسم واشتهر بين العلماء وبين ما قاله المطار وقال انه
الحق وكان الاجدر به أن يبين ما قاله ابن قاسم على الوجه الذي قلنا ولا يعبر بمثل هذه العبارة
إلى توم المخالفة بين القولين وان أحدهما باطل والآخر حق

وبالجملة فاجعله هو موجوداً بالوجود الانتزاعي هو بعينه ما جمعه ابن قاسم متحققاً في نفس
الامر بقطع النظر عن اعتبار المتغير وما جمعه هو موجوداً بالوجود الاختزاعي هو بعينه ما جمعه ابن
قاسم له تحقق باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق وذلك لانه لا منشأه في الخارج
بل هو اختراع كانياب أغوال وبحر من زئبق وقول الجلال أما مانع السبب والملة الخ تقدم ان
هذا القول كقوله السابق المراد عند الاطلاق بدل على ان مانع السبب خارج عن التعريف وقد صرح
شيخ الاسلام بانه خارج بالقيد الاخير جواباً عن اعتراض الزركشي وقد صرح أيضاً شيخ
سلام كما خدم بان مانع السبب يستلزم مانع الحكم فلذلك نظر ابن قاسم في خروجه عن

ما ذكره ممنوع بل الاعم من ذلك وما المانع منه

التعريف بانه متى عرف عدم السببية فقد عرف نقيض الحكم بواسطة تعريفه نقيض السبب ثم اعترض على الاستلزام المذكور بجواز التعليل بعلمتين فانع أحدهما لا يستلزم أن يعرف نقيض الحكم لان انتفاء سببية أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم لجواز أن يوجد بالعلة الاخرى وأجاب عن هذا الاعتراض بثلاثة وجوه الاول ان التعليل بعلمتين مآله ان العلة أحد الوصفين لا بعينه فلا يكون المانع مانع العلة الا اذا منع أحدهما لا بعينه ومانع أحدهما بخصوصه ليس مانع العلة بالحقيقة ومانع أحدهما لا بعينه مانع لهما معاً فيلزم ان يكون ممرقا لنقيض الحكم الثاني اننا نفرض الاعتراض على القول بعدم جواز التعليل بعلمتين الذي صححه المصنف كما سيأتي • الثالث اننا نفرض الاعتراض فيما اذا لم يكن الالة واحدة وأجاب عن أصل الاعتراض بان المراد بمعرف نقيض الحكم المعروف ابتداء بلا واسطة كما هو المتبادر ومانع السبب معرف نقيض الحكم بواسطة تعريفه نقيض السبب كما تقدم اه مع زيادة للايضاح وقد علمت مما تقدم ان مانع الحكم جعله الشارع مداراً للحكم وجوداً وعدمه لكنه عكس السبب بمعنى ان عند عدم المانع وجود الحكم لوجود سببه لان الفرض ان السبب موجود ومؤثر في الحكم لولا المانع فعند عدم المانع يظهر تأثير السبب فيوجد به الحكم المسبب وعند وجود المانع ينعدم الحكم لكن مع قيام السبب موصوفاً بوصف السببية والتاثير لولا المانع بخلاف مانع السبب كالدين المانع من سببية النصاب المغنى لوجوب الزكاة فانه مانع بالنسبة للسبب فقط وليس مانعاً بالنسبة للحكم لانه لو فرض عدم الدين لا يلزم وجوب الزكاة لانه يجوز ان لا يكون نصاب مع عدم الدين فلا يكون الدين مداراً للحكم وجوداً وعدمه حتى يكون مانعاً للحكم فوضح الفرق بينهما وعلم ان مانع السبب لا يعرف نقيض الحكم بالذات ولا بالواسطة فان عدم الحكم مضاف حينئذ لعدم السبب لانعدام جزء منه لان سبب وجوب الزكاة هو ملك النصاب الفارغ عن حوائجه الاصلية انما هو ولو تقديراً ومع وجود الدين لم يتحقق النصاب الفارغ عن الحوائج لان قضاء الدين من أهم الحوائج وتبين ان مانع السبب خرج بالقيد الاخير كما قال شيخ الاسلام وان كان لا يستلزم مانع الحكم كما قدمنا

﴿ تخرج الفروع على الاصول ﴾

فروع تتعلق بمبحث المانع اعلم ان الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام أحدها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره اتفاقاً كالرضاع يمنع صحة النكاح ابتداءً ويقطع دوامه كما لو أرضعت الكبيرة ضررتها الصغيرة في زمن الرضاع • ثانيها ما يمنع الحكم ابتداءً ولا يمنعه دواماً اتفاقاً كالمدة تمنع ابتداء النكاح بغير من هي في عدته ولو طرأت المدة على نكاح صحيح كما لو وطئت زوجة رجل بشبهة فانها

تمتد وهذه العدة لا تقطع النكاح ثالثها ما اختلف العلماء والصحيح انه من القسم الاول وما اختلفوا فيه والصحيح انه من القسم الثاني * ومن أمثلة القسم الاول ما يمنع حل النكاح على التأيد فكما يحرم النكاح اذا وجد ذلك انا منع في ابتداءه يقطع دوامه ان وجد بعده فلو نكح امرأة فوطئها أبوه أو ابنه بشبهة عند الشافعية أو مطلقا ولا زنا عند الحنفية أو وطئ هو أمها أو بنتها انفسخ النكاح ولو ملك أحد الزوجين الاخر كله أو بعضه انفسخ النكاح وهكذا كل موانع النكاح التي تمنعه على التأيد تمنعه ابتداء ودواما ومن هذا القسم أيضا اذا كان بالزوج مانع كالمنعة والجب اتفاقا بين الحنفية والشافعية اذا قارن النكاح تخيرت الزوجة بين نفسها فتفسخ وبين زوجها فتختار دوام النكاح وكذا اذا حدث بعد النكاح قبل الدخول كان لها الخيار اتفاقا أيضا وأما بعد الدخول فلا خيار لها ومنه الحدث بقسميه فانه يمنع الصلاة ابتداء ويقطها اذا طرأ عمداً وهو فيها ومثل الصلاة في هذا الحكم الطواف بالكعبة عند الشافعية لاشتراط الطهارة فيه عندم وخالفهم الحنفية في ذلك * ومنه الردة تمنع صحة النكاح ابتداء وتقطع دوامه على الفور ان كانت قبل الدخول أو بعد انقضاء العدة ان كانت بعد الدخول وهذا مذهب الشافعية * وعند الحنفية تمنع الردة ابتداء النكاح لا فرق بين ان تكون الردة من الرجل أو من المرأة وأما الردة الطارئة على النكاح فان كانت من الرجل رفعت النكاح أيضا وان كانت من المرأة ففي رواية ينفسخ النكاح ونجس على العود اليه بمعنى انها تزوج من زوجها شئت أو أبت وفي رواية لا ينفسخ النكاح زجرا مخافة أن يتخذ النساء وهن ناقصات عقل ودين ذلك ذريعة لوقوع الفرقة بينهما * وبين أزواجهن ومنه بلوغ الماء حد الكثرة اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير كان بالغ عشرين في عشر عند الحنفية أو بلغ الماء قلتين عند الشافعية فان كان الماء قد بلغ حد الكثرة قبل وقوع النجاسة فوُتعت فيه ولم يتغير أحد أوصافه لا تنجسه ابتداء وكذا لو وقعت فيه نجاسة فتنجس ثم بلغ الماء حد الكثرة على اختلاف المذاهب ارتفع حكم النجاسة فالكثرة في ثانی الحال كالكثرة في الابتداء اتفاقا وان اختلف العلماء في حد الكثرة * ومنه على مذهب الشافعي قصد استعمال الذهب والفضة المباح في الحلي اذا قارن ابتداء الصياغة تسقط الزكاة ومثله عكسه وهو اذا صاغ حليا لقصد مباح ثم نوى به محرما وجبت فيه الزكاة ويكون ابتداء الحول من حين نيته كما اذا نوى ذلك عند قنية ابتداء * ومن أمثلة القسم الثاني وهو ما انتقوا على ان الطاريء في الدوام ليس كالمقارن في الابتداء مالو أحرمت الزوج لم يقطع احرامه استمرار النكاح ولكن يمنع الاحرام ابتداء النكاح فلا يجوز للمحرم أن يزوج وهو محرم وهذا مذهب الشافعية فقط فالمراد من الاتفاق في هذا ونظائره اتفاق أهل مذهب الشافعي وأما

مذهب الحنفية فالاحرام لا يمنع النكاح ابتداء ولا دواما * ومنها العدة تمنع ابتداء النكاح فلا يجوز أن يتزوج رجل معتدة غيره ولكن لو طرأت العدة على النكاح لا تقطعه وهذا باتفاق الحنفية والشافعية كما تقدم ومنها اذا اشترى عرضا للقنية ثم نوى به التجارة في اثناء الحول لم ينقذ الحول من وقت نيته ولا يصير هذا العرض للتجارة بمجرد هذه النية بخلاف ما لو اشترى عرضا ونواه وقت الشراء للتجارة فانه يكون لها وينقذ الحول من وقتئذ وهذا باتفاق المذهبين * ومنها دوام الاسلام لا يمنع دوام السبي والاسترقاق قطعا فلو سبيت واسترقت ثم أسلمت لا يقطع السبي والاسترقاق بخلاف ما لو أسلمت قبل السبي والاسترقاق ووجد الاسلام في الابتداء فانه يمنع الاسترقاق * ومنها توقيت النكاح يمنع صحة ابتدائه واذا طرأ التوقيت في اثناء النكاح لا يقطعه بأن يقول لها انت طالق ثلاثا بعد شهر أو سنة وهذه باتفاق المذهبين أيضا غير ان منع التوقيت في ابتداء النكاح على المذهب الصحيح وهو مذهب المشايخ الثلاثة وفي قول لزم يصح النكاح ويبطل التوقيت * ومنها رؤية المتيمة الماء الكافي لرفع الحدث فانها تمنع ابتداء الصلاة بالتيمة ولا تقطعها في اثنائها * ومنها وجد ان الرقبة تمنع أجزاء التكفير بالصوم ابتداء في الكفارة المرتبة واذا شرع في الصوم عن انكفارة ثم وجد الرقبة في اثناء الصوم لم يمنع من جواز التكفير بالصوم وهاتان المسئلتان على مذهب الشافعية فقط وأما عند الحنفية فرؤية الماء الكافي كما تمنع في ابتداء الصلاة بالتيمة تقطعها في اثنائها كما تقدم وكذلك وجد ان الرقبة في الكفارة المرتبة كما يمنع ابتداء التكفير بالصوم يمنع دوام أجزاء التكفير بالصوم في اثنائه * ومنها أبق العبد يمنع صحة عقد الرهن اذا قارنه بان رهن عبدا آبقا لعدم التسليم والقبض ولورهن عبداً فسلمه للمرتهن وقبضه المرتهن ثم أبق من عند مرتهنه لا يبطل عقد الرهن * ومنها ما لو رهن ما يتسارع اليه الفساد وأطلق ولم يشترط في عقد الرهن أن يبيعه المرتهن ففي صحة الرهن قولان والاصح في الحرر البطلان بخلاف ما لو رهن ما لا يتسارع اليه الفساد ثم طرأ عليه ما يجعله عرضة للفساد كالأبطلان في الحنطة لا يفسخ الرهن قولاً واحداً وهاتان المسئلتان متفق عليهما بين الحنفية والشافعية خلافاً في موضع الخلاف ووفقاً في موضع الوفاق * ومنها العنة تثبت الخيار للزوجة اذا قارنت العقد واذا طرأت بعد العقد وبعد الدخول أيضاً لم يثبت لها الخيار وقد تقدمت * ومنها ابتداء الرق في السبي يفسخ نكاح المسيية أى اذا سبيت الزوجة الحرية دون زوجها فاسترقت انفسخ النكاح بخلاف دوام الرق بان تزوجت بعد السبي والاسترقاق لا يفسخ النكاح والحنفية يوافقون على الحكم ولكن يجعلون علة الفسخ فيما اذا سبيت زوجة الحر في دونه تباين الدار لا السبي والاسترقاق وهي مسألة خلافية مشهورة في الفروع * ومنها تبعية السبي لسايقه في الاسلام انما يعتبر في الابتداء فلو سبي مسلم

صبياً حرياً ليس معه أحد أبويه كان الصبي مسلماً تبعاً للسببي ولو سباه ذمى فاسلم لم يحكم
 بإسلام المسي في الاصح * ومنها اذا أوقد ناراً في ملكه في يوم ريح عاصف فشرت الى ملك
 الغير فأفسدته كان ضامناً لما أفسدته النار ولو ابتدأ إيقاد النار في وقت والريح ساكنة فيه ثم
 هبت الريح بفترة فلا ضمان على موقد النار لانه معذور غير متعمد * ومنها الانغماء يمنع صحة ابتداء
 الاعتكاف لعدم النية من المغمى عليه ولو طرأ الانغماء على الاعتكاف في أثناءه لا يبطله * ومنها
 عقد الذمة لا يتعمد مع قيام تهمة الخيانة ابتداء ولو تم عقد الذمة ثم أنهمم الامام بعد ذلك
 بخيانة لم تنبذ اليهم عهدهم الا بعد ثبوت الخيانة بخلاف عقد الهدنة اذا أنهمم الامام فان التهمة
 كما تمنع صحته ابتداء عقد الهدنة تمنع دوامه فاذا أنهمم بالخيانة بعد عقدها نبذ اليهم عقد الهدنة
 وهذه المسائل الخمس متفق عليها بين الحنفية والشافعية * ومنها ما لو وقف وشرط النظر للافضل
 مثلاً من أولاده مثلاً فتصرف أفضلهم ثم حدث من هو أفضل منه لم يكن له النظر قطع به
 الماوردي وهذا مذهب الشافعية * ومذهب الحنفية اذا شرط الواقف النظر للارشاد أو الافضل
 مثلاً من أولاده مثلاً فتصرف الارشد أو الافضل كان تصرفه نافذا فاذا صار غيره ارشد منه
 أو أفضل منه فان اعترف له بذلك الاول مع الباقي كان له النظر وان لم يعترف له الاول فان
 أثبت الثاني انه صار ارشد أو أفضل ومضت مدة يمكن أن يتغير فيها الحال ويصير الثاني
 ارشد أو أفضل وقضى له بذلك صار له النظر والا فلا ولعل ما قطع به الماوردي محمول على
 ما اذا لم يدع الثاني انه صار أفضل من الاول وأثبت ذلك بطريقه الشرعي وقضى له به كما
 هو واضح وغير ذلك كثير من مسائل التقسم اثنتي تعلم لمن تتبع القروع * ومن أمثلة القسم
 الثالث وهو ما فيه خلاف والاصح انه من القسم الاول الكثرة في الماء تدفع انصافه بوصف
 الاستعمال ابتداء باتفاق واذا أخذ الماء القليل وصف الاستعمال ثم كثر بان صار عشرة
 في عشر على مذهب الحنفية أو بلغ قلتين فاكثر على مذهب الشافعية فهل يرتفع وصف
 الاستعمال ويصير طهوراً قالت الحنفية نعم يصير طهوراً ولا خلاف بينهم في ذلك وعند
 الشافعية فيه وجهان أصحهما انه يعود طهوراً * ومنها اذا أحرم المرتد بحج أو عمرة لم يصح
 إحرامه اتفاقاً لعدم إمكان النية من المرتد ولو طرأت الردة على الإحرام فهل تبطله قالت الحنفية
 نعم تبطله قولاً واحداً وقد اختلف الشافعية والاصح انها تبطله حتى لو أسلم لم ين على ماضى
 أما الحنفية فلان الردة عندئذ تبطل كل عمل سواء كان مقارناً لها أو سابقاً عليها لا فرق في ذلك
 بين ما تشترط فيه النية وما لا تشترط * وأما الشافعية فلان الردة عندئذ تبطل الاعمال التي تشترط
 فيها النية اذا قارنتها أو طرأت عليها في أثناءها لانها تنافي النية وهي شرط في ابتداء العبادات
 يحققها وفي الدوام بعدم طروا المنافي لها فلذلك كان الاصح بطلان الاحرام اذا طرأت عليه

الردة في أثنائه * ومنها ما لو أنشأ السفر مباحاً ثم صرفه الى معصية كان سافر بنية التجارة مثلاً ثم قطع الطريق في أثناء السفر لم يترخص عند الشافعية فلا يجوز له التطرف في رمضان ولا يقصر الفرض الرباعي عندهم فحملوا طارئ المعصية على السفر على الاصح كالمقارن للسفر * وأما مذهب الحنفية فانه يترخص عندهم قولاً واحداً مطلقاً سواء كان عاصياً بالسفر ابتداءً أو عاصياً في السفر بأن طرأ عليه المعصية في أثناء السفر ومثله ما لو أنشأ السفر لمعصية ثم تاب وغير قصده فقال الا كثرون من الشافعية كما نقله في الروضة يكون ابتداء سفره من ذلك الموضع الذي غير فيه قصده فان كان منه الى مقصده مسافة القصر ترخص والا فلا * ومنها الصيد لا يصح من المحرم أن يملكه وهو محرم فالاحرام يمنع ابتداء الملك واذا أحرم والصيد في ملكه زال عنه ملكه ولزمه ارساله في الاصح كالا ابتداء * وهذا مذهب الشافعية ومذهب الحنفية ان الاحرام يمنع ابتداء الملك وأما اذا أحرم والصيد في ملكه لم يزل عنه ملكه حتى لو كان الصيد في يده لم يلزمه ارساله لكن اذا كان في يده وهو محرم وجب عليه ارساله على تفصيل عندهم يعلم من الفروع * ومنها اذا وجد الزوج بالمرأة أحد العيوب الخمسة ثبت له الخيار ولو حدث بها عيب منها بعد النكاح ففيه قولان عند الشافعية والمذهب الجديد ان له الخيار أيضاً على الاصح كالا ابتداء ولا خيار لازوج مطلقاً على الصحيح من مذهب الحنفية * ومنها اذا وجد عين ماله عند من أفلس وكان الدين حالاً رجع في عين ماله وأخذه ولو كان الدين مؤجلاً وحل في أثناء الحجر فكذلك في الاصح * ومنها اشتراط العدد في صلاة الجمعة لا خلاف فيه في ابتدائها وهل هو شرط في بقائها الاصح نعم حتى لو انقضوا في أثنائها أتموا ظهراً على الاصح والحنفية كالشافعية في أولى المسائلين وفاقاً وخلافاً وتصحيحاً وفي ثانيتهما كذلك الا أن القولين في موضع الخلاف مصححان عندهم وغير ذلك كثير من مسائل القسم الثالث * ومن أمثلة القسم الرابع وهو ما فيه خلاف والاصح ان الطارئ ليس كالمقارن وجود الحرة تحت نكاحه مانع من صحة نكاح الامة عليها بخلاف ما لو نكح أمة ولم يكن تحت حرة ثم نكح الحرة على الامة فنكاح الحرة صحيح ولا يفسخ به نكاح الامة السابق عليه ومثل ذلك عند الشافعية طول الحرة فانه مانع عندهم من صحة نكاح الامة ابتداءً ولو نكح أمة لعدم طول الحرة ثم قدر على نكاح الحرة لا يفسخ نكاح الامة على الصحيح عندهم وأما عند الحنفية فالممنوع عندهم هو ادخال نكاح الامة على نكاح الحرة فقط * ومنها اذا نكح الاب جارية أجنبي حيث يجوز له نكاح الامة ثم ملكها ابنه وصار الاب بحيث لا يجوز له نكاح الامة ابتداءً فهل يفسخ نكاح الامة التي تحت الاب وجهان للشافعية أحدهما لا يفسخ نكاحها لقوة الدوام وهذا انما هو على مذهبهم فقط وقد علمت أن الحنفية انما يمتنعون ادخال نكاح

الامة على نكاح الحرة فقط * ومنها لو تيمم ثم وقع عليه نجاسة لم يبطل تيممه على المذهب قاله في الروضة ومعنى هذا ان النجاسة وقعت على أعضاء التيمم بعد التيمم لا يبطل التيمم على المذهب عندم بخلاف ما اذا كانت النجاسة على أعضاء التيمم وقت المسح للتيمم فان التيمم لا يصح وهو مذهب الحنفية أيضا ومنها ما لو ثبت له دين على عبد غيره ثم ملكه فهل يسقط الدين وجهان عند الشافعية أحدهما ان الدين يبقى كما كان لان الدوام من الثمرة ما ليس للابتداء ذكره الرافعي في فصل نكاح العبد والامة ولكن ذكر في الشرح الصغير في باب الرهن ان المرهون لو جنى على طرف من يرثه السيد كايه ثبت المال فان مات قبل الاستيفاء وورثه السيد فوجهان أصحهما انه يسقط كما انتقل اليه ولا يجوز ان يثبت له على عبده استدامة الدين كما لا يجوز اجتداؤه اهـ وعند الحنفية ان السيد متى ملك العبد المديون بدين متعلق برقبته ورضى بهذا طالعيب أو ورت دينا على عبده سقط الدين قولاً واحداً واذا استأجر المسلم داراً من حربي في دار الحرب ثم ملكها مسلمون أو استأجر المسلم حرياً فاسترقه رجل لم تنقطع الاجارة باتفاق الحنفية والشافعية * ومنها اذا أجر الولي الطفل في مدة لا يبلغ فيها بالسن وقد يبلغ فيها بالاحتلام فانه يصح لان الاصل دوام الصغر الى ان يبلغ بالسن أو بالاحتلام فاذا احلم في أثناء المدة فوجهان عند الشافعية وعند الحنفية يكون له الخيار اذا بلغ بالسن أو بالاحتلام ان شاء فسخ الاجارة وان شاء استمر عليها قولاً واحداً والقول قوله في البلوغ متى كان سنه اثني عشر سنة مالم يكن حاله مكذبة له في البلوغ فاذا بلغ خمس عشرة سنة كان بالغاً على التقى به * ومنها لو قتل ذمي ذمياً ثم أسلم القاتل ثم مات ولي دم المقتول وورثه ذمي فالاصح عند الشافعية وجوب القصاص وان كان قد انتقل اليه بعد اسلام القاتل لان هذا في حكم الدوام والارث وهذا التفصيل لا يظهر على مذهب الحنفية لان المسلم عندم يقتل بالذمي ابتداء اذا قتله عمداً عدواناً فاسلام القاتل وعدمه بيان عندم بل اذا أسلم بعد القتل كان أولى ومنها اذا باع العين المأجورة من مستأجرها لم يصح البيع على الصحيح من مذهب الشافعية وهل تنسخ الاجارة وجهان عندم أحدهما عدم الانساخ وعند الحنفية يصح البيع وتنسخ الاجارة لان المشتري بمقد الشراء صار مالكا للعين والمنفعة مما فلم يبق شيء من المنفعة على ملك البائع حتى يستحق الاجارة في مقابلتها وذلك لان المشتري ملك العين فكل ما تجدد من المنافع قائماً يتجدد على ملكه دون ملك البائع * ومنها اذا آلى من زوجته ثم جب ذكره فقيه عند الشافعية طرق أظهرها ان فيه قولين أصحهما بقاء الايلاء بخلاف ما اذا كان مجبواً با حال الايلاء فان الاصح من القولين عدم صحة الايلاء ورجح الامام في الاول عدم الصحة فجعله كالمقارن ومذهب الحنفية في الجب الطاريء لا يبطل الايلاء ويكون فيه بالقول لا بالتأمل

لمجزه عنه وأما الجب المتارن فيمنع صحة الإيلاء كالأصح من القولين في ذلك عند الشافعية:
 وغير ذلك كثير من مسائل القسم الرابع و بقي مسائل عكس القسم الثاني المتقدم في هذه القاعدة
 منها اذا طلع الفجر في ليلة الصوم وهو يجامع فزاع في الحال فالمنصوص عليه عند الحنفية
 والشافعية ان صومه يصح مع ان الجماع المانع من الصوم وقع بمقارنا له ابتداء ولم يفسده ولو وقع
 مثل ذلك في أثناء الصوم بطل صومه اتفاقا * ومنها اذا أحرم بالحج أو العمرة وهو يجامع ففيه
 عند الشافعية أوجه أصحها انه لا ينعقد شيء أصلا والفرق بينه وبين الصوم ان طلوع الفجر
 هناك ليس من فعل المكلف وهو آني فالجزء الذي يعتبر بداية للصوم هو بعينه الذي يعتبر
 نهاية لليل قد خول المكلف في بداية الصوم ليس من فعله بخلاف أنشاء الاحرام فان في
 أمكانه ان لا يدخل فيه مع المنافي وليس الوقت قبل انشائه منافيا لانشاء الاحرام
 فيه فليس كالليل بالنظر للصوم فكان التقصير في الاحرام منسوبا للمكلف في
 الاحرام حيث أنشاء مقارنا للجماع دون الصوم ومذهب الحنفية يوافق هذا
 القول الاصح لان طلوع الفجر آني كما قلنا اذا نزع فورا لم يحصل استمرار
 الجماع في وقت الصوم بل وقع في الان الذي ينفصل به الليل عن
 النهار الشرعي وهو جزء لا يمكن ان يحتسب من الليل فقط أو من
 النهار فقط بل هو كما يعتبر نهاية الليل يعتبر بداية النهار حتى
 لو مكث مجامعا بعد طلوع الفجر ولو لحظة يسيرة بطل
 صومه ومنها مصلى النافلة في السفر يصلي راكبا
 حيث توجهت دابته وهل يجب عليه استقبال
 القبلة في ابتداء الصلاة حالة الاحرام بها
 فيه أوجه أصحها انه ان تيسر له
 ذلك وسهل عليه وجب عليه
 والأفلا وهو أيضا القول
 الاصح عند الحنفية
 والله أعلم

فهرست کتابی تشریف المصنف والهدى الساطع

صفحة	صفحة
٣٣٤ الكلام على قول المصنف (و يعلق الامر بالمدوم)	٠١ الكلام على خطبة الكتاب
٣٤٧ الكلام على قول المصنف (و فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما الخ)	٠٨ الكلام فى المقدمات
٣٨١ الكلام على قول المصنف (و ان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيجا الخ)	١٠ الكلام على تعريف اصول الفقه
٣٩٢ الكلام على قوله (و الترضى و الواجب الخ)	٣٣ الكلام على تعريف الاصول
٤٠٤ (نخرج الفروع على الاصول)	٥٠ الكلام على تعريف الفقه
٤٠٦ الكلام على قول المصنف (و المتدوب والمستحب و التطوع و السنة مترادفة)	٧٣ (نخرج الفروع على الاصول)
٤١٠ الكلام على قول المصنف (و لا يجب بالشروع خلافا لابي حنيفة)	٧٦ تعريف الحكم المتعارف عند الاصوليين
٤١٢ الكلام على قول المصنف (و وجوب انعام الحج لان بقاءه كفره الخ)	١١٤ (نخرج الفروع على الاصول)
٤٣٩ (نخرج الفروع على الاصول)	١١٥ قول المصنف (و من لم لا حكم الا لله)
٤٤٥ الكلام على تعريف السبب	١٢٨ مبحث الحسن واتباع
٤٦١ الكلام على قول المصنف (و الشرط بانى)	١٦٤ (نخرج الفروع على الاصول)
٤٦٦ الكلام على قول المصنف (و المانع الوصف الوجودى انظام)	١٦٦ مبحث شكر المنعم
٤٧٢ (نخرج الفروع على الاصول)	٢١٧ مبحث (و لا حكم قبل اشرع بل الامر موقوف الى وزوده)
	٢٣٩ مبحث (و حكمت الممثلة العقل فان لم يقض العقل فالتألم لهم الوقت الخ)
	٢٦٥ (نخرج الفروع على الاصول)
	٢٦٦ الكلام على قول المصنف (و انصواب امتناع تكليف الغافل الخ)
	٣٣١ (نخرج الفروع على الاصول)

Exploring the world's most beautiful
places in comfort, style, and safety
with the most experienced guides.

Our guides are the best in the world,
and they'll take you to the most beautiful
places in the world.

Book now for the best
price. \$199.99 per person.

Book now
for the best
price.

Book now for the best
price. \$199.99 per person.
Book now for the best
price.



تم تصوير هذه النسخة عن النسخة الأصلية
المطبوعة بمطبعة التمدن سنة ١٣٣٢ هـ على
نفقة ناشره فرج الله زكي الكردي

مصمم الغلاف

ب.الله جل

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى

١٤٢٩ - ٢٠٠٨

اسم الكتاب : البدر الساطع على جمع الجوامع
اسم المؤلف : محمد بخيت المطيعي

الناشر : دار الكتبى

رقم الإيداع : ٢٠٠٨/٢٩٤٨

دار الكتبى

٨ / ب امتداد الإخاء - كورنيش المعادى ت : ٢٣٨٠١٢١٢

البريد الإلكتروني : al.kotby@hotmail.com

تم تصوير هذه النسخة عن النسخة الأصلية
المطبوعة بمطبعة التمدن سنة ١٣٣٢ هـ على
نفقة ناشره فرج الله زككي الكردي

مستطاب
بسم الله

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى

١٤٢٩ - ٢٠٠٨

اسم الكتاب : البدر الساطع على جمع الجوامع
اسم المؤلف : محمد بخيت المطيعي

الناشر : دار الكتب

رقم الإيداع : ٢٠٠٨/٢٩٤٨

دار الكتب

٨ / بامتناد الإخاء - كورنيش المعادي ت : ١٢١٢ - ٢٣٨٠
البريد الإلكتروني : al kotby@hotmail.com